DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA E COMUNICAZIONE

LAUREA MAGISTRALE IN SCIENZE FILOSOFICHE

A.A. 2019/2020

STORIA DELLA FILOSOFIA
Prof. Mariafranca Spallanzani

IL TEMPO DEI FILOSOFI

II MODULO

TEMPO E COSCIENZA

G. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*: Prefazione (2, 3); VIII, 2
G. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*. Filosofia della natura: § 247-252; § 257-259.

H. Bergson, *Saggio sui dati immediati della coscienza*: 2
H. Bergson, *Durata e simultaneità*: III; Discussione con Einstein

E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, 1 § 81
E. Husserl, *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*: I, Introduzione (§ 1-2; § 23-24; § 35-38

GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL

FENOMENOLOGIA DELLO SPIRITO

Introduzione, traduzione, note e apparati di
Vincenzo Cicero

Testo tedesco
a fronte

In Ansehung der *historischen* Wahrheiten, um ihrer kurz zu erwähnen, insofern nämlich das rein historische derselben betrachtet wird, wird leicht zugegeben, daß sie das einzelne Dasein, einen Inhalt nach der Seite seiner Zufälligkeit und Willkür, Bestimmungen desselben, die nicht notwendig sind, betreffen. – Selbst aber solche nackte Wahrheiten wie die als Beispiel angeführten, sind nicht ohne die Bewegung des Selbstbewußtseins. Um eine derselben zu kennen, muß viel verglichen, auch in Büchern nachgeschlagen oder auf welche Weise es sei untersucht werden; auch bei einer unmittelbaren Anschauung wird erst die Kenntnis derselben mit ihren Gründen für etwas gehalten, das wahren Wert habe, obgleich eigentlich nur das nackte Resultat das sein soll, um das es zu tun sei.

Was die *mathematischen* Wahrheiten betrifft, so würde noch weniger der für einen Geometer gehalten werden, der die Theoreme Euklids *auswendig* wüßte, ohne ihre Beweise, ohne sie, wie man im Gegensatze sich ausdrücken *[32]* könne, *inwendig* zu wissen. Ebenso würde die Kenntnis, die einer durch Messung vieler rechtwinkligen Dreiecke sich erwürbe, daß ihre Seiten das bekannte Verhältnis zueinander haben, für unbefriedigend gehalten werden. Die *Wesentlichkeit* des Beweises hat jedoch auch beim mathematischen Erkennen noch nicht die Bedeutung und Natur, Moment des Resultates selbst zu sein, sondern in diesem ist er vielmehr vorbei und verschwunden. Als Resultat ist zwar das Theorem *ein als wahr eingesehenes*. Aber dieser hinzugekommene Umstand betrifft nicht seinen Inhalt, sondern nur das Verhältnis zum Subjekt; die Bewegung des mathematischen Beweises gehört nicht dem an, was Gegenstand ist, sondern ist ein der Sache *äußerliches* Tun. So zerlegt sich die Natur des rechtwinkligen Dreiecks nicht selbst so, wie es in der Konstruktion dargestellt wird, die für den Beweis des Satzes, der sein Verhältnis ausdrückt, nötig ist; das ganze Hervorbringen des Resultats ist ein Gang und Mittel des Erkennens. – Auch im philosophischen Erkennen ist das Werden des *Daseins* als Daseins verschieden von dem Werden des *Wesens* oder der inneren Natur der Sache. Aber das philosophische Erkennen enthält erstens beides, da hingegen das mathematische nur das Werden des *Daseins*, d. h. des *Seins* der Natur der Sache im *Erkennen* als solchem darstellt.

2. Verità di meri dati storici e verità matematiche

Per cominciare con le verità *storiche*, considerate soltanto nel senso di pure datità storiche, non sarà difficile ammettere che esse riguardano l'esistenza singolare, cioè un contenuto visto sotto l'aspetto accidentale e arbitrario, e dunque non necessario.

Ma neppure tali verità nude e crude, come quelle degli esempi sopra addotti, possono sussistere senza il movimento dell'autocoscienza. Per conoscerne anche una soltanto, si deve ricorrere a svariati raffronti, bisogna consultare molti libri e, a ogni modo, occorre indagare a lungo. Anche quando si tratta di un'intuizione immediata, sebbene l'interesse principale sia rivolto propriamente al nudo risultato, è soltanto la conoscenza fondata e giustificata di questa intuizione a essere considerata come qualcosa di veramente valido.

Per quanto concerne poi le verità *matematiche*, non sarebbe certo considerato geometra colui che conoscesse i teoremi di Euclide solo *esteriormente*, ignorando la loro dimostrazione, senza cioè conoscerli, se possiamo esprimerci *[32]* per contrasto, *interiormente*. In modo analogo, la nozione relativa al ben noto rapporto reciproco tra i lati del triangolo andrebbe ritenuta insoddisfacente se venisse ricavata solo mediante la misurazione di svariati triangoli rettangoli particolari.

Anche nella conoscenza matematica, tuttavia, il *carattere essenziale* della dimostrazione non assume ancora il significato e la natura di momento del risultato stesso, al contrario: nel risultato questo momento è ormai passato e non ha lasciato traccia. In effetti, il teorema è certamente *riconosciuto come teorema vero* in quanto è un risultato. Questo riconoscimento è però una circostanza aggiuntiva che non concerne il contenuto stesso del teorema, bensì soltanto il suo rapporto col soggetto: il movimento della dimostrazione matematica, infatti, non appartiene all'oggetto, ma è un'operazione *esteriore* alla Cosa. Per esempio, nella costruzione necessaria per la dimostrazione del teorema che esprime il rapporto reciproco tra i lati del triangolo rettangolo, quest'ultimo viene sezionato in vario modo; la natura stessa del triangolo rettangolo, però, non si scinde o seziona in alcun modo, e ciò attesta che l'intero processo da cui sorge il risultato della dimostrazione è soltanto un movimento e un mezzo del soggetto conoscente.

Anche nella conoscenza filosofica il divenire dell'*esistenza* in quanto tale è diverso dal divenire dell'*essenza*, cioè dell'intima natura della Cosa. In primo luogo, però, mentre la conoscenza filosofica contiene entrambi i tipi di divenire, la matematica presenta solo il divenire dell'*esistenza*, cioè il divenire dell'*essere* della na-

Fürs andre vereinigt jenes auch diese beiden besondern Bewegungen. Das innre Entstehen oder das Werden der Substanz ist ungetrennt Übergehen in das Äußere oder in das Dasein, Sein für anderes; und umgekehrt ist das Werden des Daseins das sich Zurücknehmen ins Wesen. Die Bewegung ist so der gedoppelte Prozeß und Werden des Ganzen, daß zugleich ein jedes das andre setzt und jedes darum auch beide als zwei Ansichten an ihm hat; sie zusammen machen dadurch das Ganze, daß sie sich selbst auflösen und zu seinen Momenten machen.

Im mathematischen Erkennen ist die Einsicht ein für die Sache äußerliches Tun; es folgt daraus, daß die wahre Sache dadurch verändert wird. Das Mittel, Konstruktion und Beweis, enthält daher wohl wahre Sätze; aber ebensosehr muß gesagt werden, daß der Inhalt falsch ist. Das Dreieck wird in dem obigen Beispiele zerrissen, und seine Teile zu andern Figuren, die die Konstruktion an ihm entstehen läßt, geschlagen. Erst am Ende wird das Dreieck wiederhergestellt, um das es eigentlich zu tun ist, das im Fortgange aus den Augen verloren wurde, und nur in Stücken, die andern Ganzen angehörten, vorkam. – Hier sehen wir also auch die Negativität des Inhalts eintreten, welche eine Falschheit desselben eben so gut genannt werden müßte, als in der Bewegung des Begriffs das Verschwinden der festgemeinten Gedanken.

Die eigentliche Mangelhaftigkeit dieses Erkennens aber betrifft sowohl das Erkennen selbst, als seinen Stoff überhaupt. – Was das Erkennen betrifft, so wird vors erste die Notwendigkeit der Konstruktion nicht eingesehen. Sie geht nicht *[33]* aus dem Begriffe des Theorems hervor, sondern wird geboten, und man hat dieser Vorschrift, gerade diese Linien, deren unendliche andere gezogen werden könnten, zu ziehen, blindlings zu gehorchen, ohne etwas weiter zu wissen, als den guten Glauben zu haben, daß dies zu Führung des Beweises zweckmäßig sein werde. Hintennach zeigt sich denn auch diese Zweckmäßigkeit, die deswegen nur eine äußerliche ist, weil sie sich erst hintennach, beim Beweise, zeigt. – Ebenso geht dieser einen Weg, der irgendwo anfängt, man weiß noch nicht in welcher Beziehung auf das Re-

tura della Cosa così come questo essere si trova nel *conoscere* in quanto tale.

In secondo luogo, la conoscenza filosofica unifica questi due movimenti particolari. Infatti, la genesi interna della sostanza, cioè il suo divenire, è un passaggio senza soluzione di continuità nell'esteriorità, nell'esistenza, è un essere per altro, mentre, per converso, il divenire dell'esistenza è il movimento di riappropriazione di sé nell'essenza. In tal modo, il movimento è il duplice processo e divenire del Tutto per cui ciascun momento pone nello stesso tempo l'altro, e perciò ciascuno ha anche in sé entrambi i momenti come due aspetti. Insieme, questi due aspetti costituiscono il Tutto perché dissolvono se stessi e si fanno, appunto, suoi momenti.

Nella conoscenza matematica, d'altra parte, la comprensione è un'attività esteriore alla Cosa, e dunque, di conseguenza, la verità della Cosa viene alterata. Il mezzo impiegato – cioè, costruzione e dimostrazione – contiene certamente delle proposizioni vere, ma va detto anche senza esitazione che il contenuto è falso. Nell'esempio citato più sopra[32], il triangolo viene sezionato, e le sue parti sono convertite in altre figure sorte per mezzo della costruzione; il triangolo con cui avevamo inizialmente e propriamente a che fare viene restituito nella sua totalità solo alla fine, mentre nel corso della dimostrazione era stato perso di vista ed era presente solo in brani che appartenevano ad altre totalità.

Qui dunque vediamo entrare in gioco anche la negatività del contenuto, che dovrebbe chiamarsi falsità del contenuto, proprio come, nel movimento del Concetto, dovrebbe chiamarsi falsità il dileguare dei pensieri ritenuti fissi.

a. La peculiare insufficienza della conoscenza matematica

Ora, la peculiare insufficienza della conoscenza matematica concerne tanto la conoscenza stessa, quanto la sua materia in generale.

Per quanto riguarda la conoscenza, bisogna dire innanzitutto che non si vede la necessità della costruzione. Essa non risulta *[33]* dal concetto del teorema, ma viene imposta, ed esige la cieca ubbidienza alla prescrizione di tracciare solo certe linee, mentre se ne potrebbero tracciare infinite altre: e il tutto è sorretto solo dalla fede che, seguendo la prescrizione, il termine della dimostrazione sarà conforme al fine. È vero che in seguito si ottiene anche questa conformità al fine, ma essa è soltanto esteriore, in quanto nella dimostrazione si manifesta, appunto, solo alla fine.

La dimostrazione, inoltre, percorre un cammino che comincia in un punto qualsiasi, senza sapere ancora che tipo di relazione il

sultat, das herauskommen soll. Sein Fortgang nimmt *diese* Bestimmungen und Beziehungen auf, und läßt andere liegen, ohne daß man unmittelbar einsähe, nach welcher Notwendigkeit; ein äußerer Zweck regiert diese Bewegung.

Die *Evidenz* dieses mangelhaften Erkennens, auf welche die Mathematik stolz ist, und womit sie sich auch gegen die Philosophie brüstet, beruht allein auf der Armut ihres *Zwecks* und der Mangelhaftigkeit ihres *Stoffs*, und ist darum von einer Art, die die Philosophie verschmähen muß. – Ihr *Zweck* oder Begriff ist die *Größe*. Dies ist gerade das unwesentliche, begrifflose Verhältnis. Die Bewegung des Wissens geht darum auf der Oberfläche vor, berührt nicht die Sache selbst, nicht das Wesen oder den Begriff, und ist deswegen kein Begreifen. – Der *Stoff*, über den die Mathematik den erfreulichen Schatz von Wahrheiten gewährt, ist der *Raum* und das *Eins*. Der Raum ist das Dasein, worin der Begriff seine Unterschiede einschreibt, als in ein leeres, totes Element, worin sie ebenso unbewegt und leblos sind. Das *Wirkliche* ist nicht ein Räumliches, wie es in der Mathematik betrachtet wird; mit solcher Unwirklichkeit, als die Dinge der Mathematik sind, gibt sich weder das konkrete sinnliche Anschauen, noch die Philosophie ab. In solchem unwirklichen Elemente gibt es denn auch nur unwirkliches Wahres, d. h. fixierte, tote Sätze; bei jedem derselben kann aufgehört werden; der folgende fängt für sich von neuem an, ohne daß der erste sich selbst zum andern fortbewegte und ohne daß auf diese Weise ein notwendiger Zusammenhang durch die Natur der Sache selbst entstünde. – Auch läuft um jenes Prinzips und Elements willen – und hierin besteht das formelle der mathematischen Evidenz – das Wissen an der Linie der *Gleichheit* fort. Denn das tote, weil es sich nicht selbst bewegt, kommt nicht zu Unterschieden des Wesens, nicht zur wesentlichen Entgegensetzung oder Ungleichheit, daher nicht zum Übergange des Entgegengesetzten in das Entgegengesetzte, nicht zur qualitativen, immanenten, nicht zur Selbstbewegung. Denn es ist die Größe, der unwesentliche Unterschied, den die Mathematik allein betrachtet. Daß es der Begriff ist, der den Raum in seine Dimensionen entzweit, und die Verbindungen derselben und in denselben bestimmt, davon *[34]* abstrahiert sie; sie betrachtet z. B. nicht das Verhältnis der Linie zur Fläche; und wo sie den Durchmesser des Kreises mit der Peripherie vergleicht,

cammino stesso intrattenga con il risultato che dev'essere ottenuto. Nel corso della dimostrazione si assumono *certe* determinazioni e *certe* relazioni e ne vengono scartate altre, senza che però si scorga la necessità secondo cui ciò avviene. È insomma un fine esteriore quello che regge questo movimento.

L'*evidenza* che caratterizza questa conoscenza imperfetta, e di cui peraltro la matematica va fiera e si vanta anche dinanzi alla filosofia, si fonda unicamente sulla povertà del suo *fine* e sulla deficienza della sua *materia*, e si tratta pertanto di un tipo di evidenza che la filosofia non può che disprezzare.

Il *fine* o concetto della matematica è la *grandezza*, cioè proprio il rapporto inessenziale e aconcettuale. In questo ambito, perciò, il movimento del sapere si dispiega solo in superficie, non tocca la Cosa stessa, né l'essenza o il Concetto, e dunque non è affatto una comprensione concettuale.

La *materia*, poi, su cui la matematica garantisce un confortevole tesoro di amene verità, è lo *spazio* e l'*uno*. Lo spazio è quell'esistenza in cui il Concetto inscrive le proprie differenze come in un elemento vuoto e morto, e in cui le differenze stesse sono altrettanto immobili e senza vita. Il *reale*, invece, non è qualcosa di spaziale nel senso in cui questo viene inteso dalla matematica. In verità, né l'intuizione sensibile concreta né la filosofia si occupano del tipo di irrealtà che si riscontra negli oggetti matematici. In un tale elemento irreale, infatti, c'è posto solo per una specie irreale di vero, costituita da proposizioni rigide e morte; alla fine di ogni proposizione si può mettere punto, e la proposizione successiva ricomincia da capo, senza che la prima accenni a muoversi verso di essa e senza che in questo modo sorga una connessione necessaria mediante la natura della Cosa.

Inoltre, in virtù di quel principio ed elemento – ed è in ciò che consiste il carattere formale dell'evidenza matematica –, il sapere procede qui lungo la linea dell'*uguaglianza*. Ciò che è morto, infatti, non potendo muovere se stesso, non giunge alla differenziazione dell'essenza, né all'opposizione o disuguaglianza essenziale: ciò significa, dunque, che non perviene nemmeno al passaggio di un opposto nell'altro, né tantomeno al movimento qualitativo e immanente, cioè all'automovimento. Come abbiamo visto, infatti, la matematica considera unicamente la grandezza, la differenza inessenziale. In realtà, è il Concetto a scindere lo spazio nelle sue dimensioni e a determinare poi i legami inter- e intradimensionali. La matematica, invece, astrae *[34]* da tutto questo; essa, per esempio, non prende in considerazione il rapporto tra linea e superficie, e quando confronta il diametro del cerchio con la cir-

stößt sie auf die Inkommensurabilität derselben, d. h. ein Verhältnis des Begriffs, ein Unendliches, das ihrer Bestimmung entflieht.

Die immanente, sogenannte reine Mathematik stellt auch nicht die *Zeit* als Zeit dem Raume gegenüber, als den zweiten Stoff ihrer Betrachtung. Die angewandte handelt wohl von ihr, wie von der Bewegung, auch sonst andern wirklichen Dingen, sie nimmt aber die synthetischen, d. h. Sätze ihrer Verhältnisse, die durch ihren Begriff bestimmt sind, aus der Erfahrung auf, und wendet nur auf diese Voraussetzungen ihre Formeln an. Daß die sogenannten Beweise solcher Sätze, als der vom Gleichgewichte des Hebels, dem Verhältnisse des Raums und der Zeit in der Bewegung des Fallens usf. welche sie häufig gibt, für Beweise gegeben und angenommen werden, ist selbst nur ein Beweis, wie groß das Bedürfnis des Beweisens für das Erkennen ist, weil es, wo es nicht mehr hat, auch den leeren Schein desselben achtet und eine Zufriedenheit dadurch gewinnt. Eine Kritik jener Beweise würde eben so merkwürdig als belehrend sein, um die Mathematik teils von diesem falschen Putze zu reinigen, teils ihre Grenze zu zeigen, und daraus die Notwendigkeit eines andern Wissens. – Was die *Zeit* betrifft, von der man meinen sollte, daß sie, zum Gegenstücke gegen den Raum, den Stoff des andern Teils der reinen Mathematik ausmachen würde, so ist sie der daseiende Begriff selbst. Das Prinzip der *Größe*, des begrifflosen Unterschiedes, und das Prinzip der *Gleichheit*, der abstrakten unlebendigen Einheit, vermag es nicht, sich mit jener reinen Unruhe des Lebens und absoluten Unterscheidung zu befassen. Diese Negativität wird daher, nur als paralysiert, nämlich als das *Eins* zum zweiten Stoffe dieses Erkennens, das, ein äußerliches Tun, das sich selbstbewegende zum Stoffe herabsetzt, um nun an ihm einen gleichgültigen, äußerlichen unlebendigen Inhalt zu haben.

Die Philosophie dagegen betrachtet nicht *unwesentliche* Bestimmung, sondern sie, insofern sie wesentliche ist; nicht das Abstrakte oder Unwirkliche ist ihr Element und Inhalt, sondern das *Wirkliche*, sich selbst setzende und in sich lebende, das Da-

conferenza, cozza allora contro la loro incommensurabilità, cioè con un rapporto concettuale, con un infinito che sfugge alla determinazione matematica.

La matematica immanente, la cosiddetta matematica pura, inoltre, non contrappone allo spazio neppure il tempo in quanto *tempo*, non eleva cioè il tempo a secondo tema del proprio studio. La matematica applicata[33], dal canto suo, si occupa effettivamente del tempo, come pure del movimento e anche di altre cose reali; i suoi principi sintetici – proposizioni sui rapporti che appartengono al suo dominio e che vengono determinati ciascuno mediante il suo concetto –, però, essa li ricava dall'esperienza, e applica le proprie formule solo a questi presupposti. Il fatto che le sedicenti dimostrazioni di tali principi – come quello dell'equilibrio della leva o quello del rapporto spazio-temporale nella caduta dei gravi, ecc. – vengano fornite e assunte come dimostrazioni, dimostra soltanto il grande bisogno che la conoscenza ha del procedimento dimostrativo: infatti, nei casi in cui non è più in grado di fornire autentiche dimostrazioni, la conoscenza, pur di appagarsi, ne tiene in gran conto anche la vuota parvenza. Ora, una critica a questo genere di dimostrazioni sarebbe sicuramente opportuna non meno che istruttiva, in quanto purificherebbe la matematica da questi falsi belletti e, a un tempo, mostrerebbe i limiti della stessa matematica, mettendo a nudo con ciò anche la necessità di un sapere diverso.

Per quanto riguarda in particolare il *tempo*, si dovrebbe ritenere che esso costituisca, in quanto contraltare dello spazio, la materia dell'altra parte della matematica pura. In realtà, il tempo è il Concetto stesso nella sua esistenza; il principio della *grandezza* – la differenza aconcettuale – e il principio dell'*uguaglianza* – l'unità astratta e inanimata – non sono pertanto in grado di occuparsi di questa pura inquietudine della vita e differenziazione assoluta che è, appunto, il tempo. In tali principi la negatività è presente solo come paralizzata, è cioè l'*uno*, che costituisce il secondo tema della matematica pura; e questa conoscenza, che è un'attività esteriore, abbassa l'automovimento a materia per avere in esso un contenuto indifferente, esteriore e privo di vita.

3. La natura della verità filosofica e il suo metodo

a. Il negativo e il movimento del vero

La filosofia, al contrario, non prende in considerazione una determinazione *inessenziale* se non nella misura in cui essa è essenziale. L'elemento e il contenuto della filosofia non è l'astratto o l'irreale, bensì il *reale*, ciò che pone se stesso e vive entro se

sein in seinem Begriffe. Es ist der Prozeß, der sich seine Momente erzeugt und durchläuft, und diese ganze Bewegung macht das Positive und seine Wahrheit aus. Diese schließt also ebensosehr das Negative in sich, dasjenige, was das Falsche genannt werden würde, wenn es als ein solches betrachtet werden könnte, von dem zu abstrahieren sei. Das Verschwindende ist vielmehr selbst als wesentlich zu betrachten, nicht in der Bestimmung eines Festen, das vom Wahren *[35]* abgeschnitten, außer ihm, man weiß nicht wo, liegen zu lassen sei, sowie auch das Wahre nicht als das auf der andern Seite ruhende, tote Positive. Die Erscheinung ist das Entstehen und Vergehen, das selbst nicht entsteht und vergeht, sondern an sich ist, und die Wirklichkeit und Bewegung des Lebens der Wahrheit ausmacht. Das Wahre ist so der bacchantische Taumel, an dem kein Glied nicht trunken ist, und weil jedes, indem es sich absondert, ebenso unmittelbar auflöst, – ist er ebenso die durchsichtige und einfache Ruhe. In dem Gerichte jener Bewegung bestehen zwar die einzelnen Gestalten des Geistes, wie die bestimmten Gedanken nicht, aber sie sind sosehr auch positive notwendige Momente, als sie negativ und verschwindend sind. – In dem *Ganzen* der Bewegung, es als Ruhe aufgefaßt, ist dasjenige, was sich in ihr unterscheidet und besonderes Dasein gibt, als ein solches, das sich *erinnert*, aufbewahrt, dessen Dasein das Wissen von sich selbst ist, wie dieses ebenso unmittelbar Dasein ist.

Von der *Methode* dieser Bewegung oder der Wissenschaft könnte es nötig scheinen, voraus das Mehrere anzugeben. Ihr Begriff liegt aber schon in dem Gesagten, und ihre eigentliche Darstellung gehört der Logik an oder ist vielmehr diese selbst. Denn die Methode ist nichts anderes als der Bau des Ganzen in seiner reinen Wesenheit aufgestellt. Von dem hierüber bisher gangbaren aber müssen wir das Bewußtsein haben, daß auch das System der sich auf das, was philosophische Methode ist, beziehenden Vorstellungen, einer verschollenen Bildung angehört. – Wenn dies

stesso, l'esistenza che è nel proprio concetto. Questo elemento è il processo che produce e percorre i propri momenti, e l'intero suo movimento costituisce il positivo e la verità del positivo stesso.

La verità include dunque al proprio interno anche il negativo. Ora, se si potesse considerarlo come qualcosa da cui fare astrazione, il negativo si chiamerebbe «falso». Di fatto, invece, ciò che va dileguando dev'essere considerato esso stesso come essenziale, e non va irrigidito in un determinazione che, recisa via *[35]* dal vero, debba essere abbandonata in un qualsiasi punto fuori della verità; né il vero, a sua volta, dev'essere considerato come il morto positivo che giace inerte dall'altra parte. Il fenomeno, l'apparire, infatti, è il movimento del nascere e del perire, movimento che non nasce né perisce esso stesso, ma che è in sé e costituisce la realtà e il movimento della vita della verità.

In tal modo, il vero è il delirio bacchico in cui non c'è membro che non sia ebbro; e poiché ciascun momento, mentre tende a separarsi dal Tutto, altrettanto immediatamente si dissolve, questo delirio è anche la quiete trasparente e semplice. Nel tribunale di quel movimento, né le singole figure dello Spirito né i pensieri determinati hanno sussistenza propria; ma, nella misura in cui sono momenti negativi e dileguanti, essi costituiscono altrettanti momenti positivi e necessari.

Nella *totalità* del movimento, intesa come quiete, ciò che si differenzia e si dà un'esistenza particolare è conservato come qualcosa che ha *memoria* di sé, come qualcosa la cui esistenza è il sapere di se stesso, e a sua volta questo autosapere è, non meno immediatamente, un'esistenza.

b. Due tipi di metodo diversi da quello autenticamente filosofico

Potrebbe sembrare necessario indicare in via preliminare i punti principali che riguardono il *metodo* di questo movimento, che è il metodo della scienza. Senonché, il concetto di tale metodo è già implicito nella discussione fin qui condotta, e la sua vera e propria esposizione appartiene alla logica, anzi, è la logica stessa.

Il metodo, infatti, non è altro che la struttura del Tutto esibita nella sua pura essenzialità. Tuttavia, se pensiamo alle opinioni che al riguardo sono state fino a oggi sostenute, dobbiamo avere consapevolezza del fatto che il sistema delle rappresentazioni correnti intorno all'essenza del metodo filosofico appartiene a una cultura ormai superata.

teils die *Versammlung* der einzelnen Momente, deren jedes in seinem Prinzip das Leben des ganzen Geistes darstellt, teils das Festhalten des Begriffes in der Form des Begriffes, dessen Inhalt sich in jenen Momenten, und der sich in der Form einer *Gestalt des Bewußtseins* schon selbst ergeben hätte.

Diese letzte Gestalt des Geistes, der Geist, der seinem vollständigen und wahren Inhalte zugleich die Form des Selbsts gibt, und dadurch seinen Begriff ebenso realisiert als er in dieser Realisierung in seinem Begriffe bleibt, ist das absolute Wissen; es ist der sich in Geistsgestalt wissende Geist oder das *begreifende Wissen*. Die *Wahrheit* ist nicht nur *ansich* vollkommen der *Gewißheit* gleich, sondern hat auch die *Gestalt* der Gewißheit seiner selbst, oder sie ist in ihrem Dasein, das heißt, für den wissenden Geist in der *Form* des Wissens seiner selbst. Die Wahrheit ist der *Inhalt*, der in der Religion seiner Gewißheit noch ungleich ist. Diese Gleichheit aber ist darin, daß der Inhalt die Gestalt des Selbsts erhalten. Dadurch ist dasjenige zum Elemente des Daseins, oder zur *Form der [428] Gegenständlichkeit* für das Bewußtsein geworden, was das Wesen selbst ist; nämlich der *Begriff*. Der Geist in diesem Elemente dem Bewußtsein *erscheinend*, oder was hier dasselbe ist, darin von ihm hervorgebracht, *ist die Wissenschaft*.

Die Natur, Momente und Bewegung dieses Wissens hat sich also so ergeben, daß es das reine *Fürsichsein* des Selbstbewußtseins ist; es ist Ich, das *dieses* und kein anderes *Ich* und das ebenso unmittelbar *vermittelt* oder aufgehobenes *allgemeines* Ich ist. – Es hat einen *Inhalt*, den es von sich *unterscheidet*; denn es ist die reine Negativität oder das sich Entzweien; es ist *Bewußtsein*. Dieser Inhalt ist in seinem Unterschiede selbst das Ich, denn er ist die Bewegung des sich selbst Aufhebens, oder dieselbe reine Negativität die Ich ist. Ich ist in ihm als unterschiedenem in sich reflektiert; der Inhalt ist allein dadurch *begriffen*, daß Ich in seinem Anderssein bei sich selbst ist. Dieser Inhalt bestimmter angegeben, ist er nichts anders, als die soeben ausgesprochene Bewe-

Ciò che noi abbiamo qui aggiunto consiste soltanto, da una parte, nella *raccolta* dei singoli momenti, ciascuno dei quali presenta nel suo principio la vita dell'intero Spirito; dall'altra parte, consiste nell'aver tenuto fermo il Concetto nella forma del Concetto, mentre il suo contenuto era già risultato in quei momenti e si era esso stesso presentato nella forma di una *figura della coscienza*.

2. La scienza come l'autoconcepirsi dello Spirito, cioè come rimozione del tempo e dell'estensione

Quest'ultima figura dello Spirito – la figura dello Spirito che al proprio contenuto completo e vero conferisce al tempo stesso la forma del Sé, e che in tal modo, realizzando il proprio concetto, permane all'interno del proprio concetto grazie appunto a questa realizzazione – è il sapere assoluto. Il sapere assoluto è lo Spirito che sa se stesso nella figura dello Spirito: è il *sapere concettuale*.

Adesso la *verità* è perfettamente uguale alla certezza non soltanto *in sé*; adesso la verità ha anche la *figura* dell'autocertezza, vale a dire: nella sua esistenza, cioè per lo Spirito giunto al sapere, la verità è nella *forma* del sapere se stesso. La verità è il *contenuto* che, nella religione, è ancora disuguale rispetto alla propria certezza. Adesso, invece, l'uguaglianza consiste nel fatto che il contenuto ha ricevuto la figura del Sé.

Di conseguenza, l'essenza stessa – cioè, il *Concetto* – è divenuta l'elemento dell'esistenza, è divenuta, per la coscienza, *[428]* la *forma dell'oggettività*. Lo Spirito che, in questo elemento, *appare* alla coscienza, vale a dire lo Spirito che in tale elemento è prodotto dalla coscienza, *è la scienza*.

a. L'esistenza del Concetto nella sua oggettività. Il tempo come Concetto intuìto e il significato generale dell'esperienza

La natura, i momenti e il movimento di questo sapere hanno dunque dato come risultato che esso è il puro *essere-per-sé* dell'autocoscienza. Il sapere assoluto è Io, Io che è *questo Io* e nessun altro, e che, altrettanto immediatamente, è *mediato*, è Io rimosso e *universale*.

L'Io ha un *contenuto* che esso *differenzia* da sé; l'Io, infatti, è la negatività pura, è l'atto di sdoppiarsi: è *coscienza*. Dal canto suo, questo contenuto, nella sua stessa differenza, è Io; il contenuto, infatti, è il movimento dell'autorimozione, è cioè la stessa negatività pura che è Io. Nel contenuto, in quanto differente, Io è riflesso entro sé; il contenuto è compreso *concettualmente* solo perché Io è presso se stesso nel suo essere-altro. Mostrato in maniera più determinata, questo contenuto non è altro che lo stesso movi-

gung selbst; denn er ist der Geist, der sich selbst und zwar *für sich* als Geist durchläuft, dadurch daß er die Gestalt des Begriffes in seiner Gegenständlichkeit hat.

Was aber das *Dasein* dieses Begriffs betrifft, so erscheint in der Zeit und Wirklichkeit die *Wissenschaft* nicht eher, als bis der Geist zu diesem Bewußtsein über sich gekommen ist. Als der Geist, der weiß, was er ist, existiert er früher nicht, und sonst nirgends als nach Vollendung der Arbeit, seine unvollkommene Gestaltung zu bezwingen, sich für sein Bewußtsein die Gestalt seines Wesens zu verschaffen, und auf diese Weise sein *Selbstbewußtsein* mit seinem *Bewußtsein* auszugleichen. – Der an und für sich seiende Geist in seinen Momenten unterschieden, ist *fürsich*seiendes Wissen, das *Begreifen* überhaupt, das als solches die *Substanz* noch nicht erreicht hat oder nicht an sich selbst absolutes Wissen ist.

In der Wirklichkeit ist nun die wissende Substanz früher da, als die Form oder Begriffsgestalt derselben. Denn die Substanz ist das noch unentwickelte *Ansich*, oder der Grund und Begriff in seiner noch unbewegten Einfachheit, also die *Innerlichkeit* oder das Selbst des Geistes, das noch nicht *da ist*. Was *da ist*, ist als das noch unentwickelte Einfache und Unmittelbare, oder der Gegenstand des *vorstellenden* Bewußtseins überhaupt. Das Erkennen, weil es das geistige Bewußtsein ist, dem, was *an sich ist*, nur insofern ist, als es *Sein für* das *Selbst*, und Sein des *Selbstes* oder Begriff ist, – hat aus diesem Grunde zuerst nur einen armen Gegenstand, gegen welchen die Substanz, und deren Bewußtsein reicher ist. Die Offenbarkeit, die sie in diesem hat, ist in der Tat Verborgenheit, denn sie ist das noch *selbstlose Sein*, und offenbar ist sich nur die Gewißheit seiner selbst. Zuerst gehören dem *Selbstbewußtsein* daher von der Substanz nur die *abstrakten Momente* an; aber indem diese als die reinen Bewegungen sich selbst weiter treiben, bereichert es sich, bis es die ganze Substanz dem *[429]* Bewußtsein entrissen, den ganzen Bau ihrer Wesenheiten in sich gesogen, und indem dieses negative Verhalten zur Gegenständlichkeit ebensosehr positiv, Setzen ist, – sie aus sich erzeugt und damit für das Bewußtsein zugleich wiederhergestellt hat. In dem *Begriffe*, der sich als Begriff weiß, treten hiemit die *Momente* früher auf, als das *erfüllte Ganze*, dessen Werden die Bewegung jener Momente ist. In dem *Bewußtsein* dagegen ist das Ganze, aber unbegriffne, früher als die Momente. – Die *Zeit* ist der *Be*-

mento appena esposto; il contenuto, infatti, è lo Spirito che percorre se stesso, e precisamente si percorre *per se stesso* come Spirito, in quanto ha la figura del Concetto nella sua oggettività.

Per quanto riguarda invece l'*esistenza* del Concetto, occorre dire che, nel tempo e nella realtà, la *scienza* non appare prima che lo Spirito sia pervenuto a questa consapevolezza di se stesso. In quanto Spirito che sa ciò che esso è, lo Spirito non esiste mai e in nessun luogo se non dopo il compimento del suo lavoro, il quale consiste nel costringere la propria figurazione imperfetta a procurarsi per la propria coscienza la figura della propria essenza, e nel rendere uguali in tal modo la propria *autocoscienza* e la propria *coscienza*.

Lo Spirito che è in sé e per sé, nella misura in cui è ancora differenziato nei suoi momenti, è sapere essente-*per-sé*, è l'*atto concettuale* in generale che, in quanto tale, non ha ancora raggiunto la *sostanza*, vale a dire: non è ancora, in se stesso, sapere assoluto.

Ora, nella sfera della realtà, la sostanza del sapere esiste prima della forma – della figura concettuale – della sostanza stessa. La sostanza, infatti, è l'*In-sé* non ancora sviluppato, è il fondamento e il Concetto nella sua semplicità ancora immobile: essa è dunque l'*interiorità* dello Spirito, è il Sé non ancora *esistente* dello Spirito. Ciò che *esiste* è come il Semplice e Immediato non ancora sviluppato, è l'oggetto della coscienza *rappresentativa* in generale.

Poiché la conoscenza è la coscienza spirituale che sa l'*In-sé* solo nella misura in cui esso è *essere per* il *Sé* e, a un tempo, è essere del *Sé*, cioè Concetto, ecco allora che, per questo motivo, la conoscenza ha inizialmente solo un oggetto povero, rispetto al quale la sostanza e la coscienza di essa sono più ricche. Il carattere manifesto che la sostanza ha in tale coscienza è, di fatto, un carattere occulto; la sostanza, infatti, è l'*essere* ancora *privo del Sé*, mentre invece soltanto l'autocertezza è manifesta a se stessa.

Inizialmente, pertanto, all'*auto*coscienza appartengono soltanto i *momenti astratti* della sostanza. Tuttavia, poiché tali momenti, in quanto movimenti puri, si spingono da se stessi costantemente in avanti, l'autocoscienza si arricchisce via via fino a sottrarre alla coscienza l'intera *[429]* sostanza e ad assorbire entro sé l'intera struttura delle sue essenzialità: e allora, poiché questo comportamento negativo verso l'oggettività è al tempo stesso positivo – è, cioè, atto del porre –, l'autocoscienza ha prodotto da sé tali momenti, e quindi, al tempo stesso, li ha restaurati per la coscienza.

Nel *Concetto* che si sa come Concetto, pertanto, i *momenti* vengono alla luce prima del *Tutto riempito*, il cui divenire è il movimento di quei momenti. Nella *coscienza*, viceversa, il Tutto non compreso concettualmente è anteriore ai momenti.

griff selbst, der *da ist*, und als leere Anschauung sich dem Bewußtsein vorstellt; deswegen erscheint der Geist notwendig in der Zeit, und er erscheint so lange in der Zeit als er nicht seinen reinen Begriff *erfaßt*, das heißt, nicht die Zeit tilgt. Sie ist das *äußere* angeschaute vom Selbst *nicht erfaßte* reine Selbst, der nur angeschaute Begriff; indem dieser sich selbst erfaßt, hebt er seine Zeitform auf, begreift das Anschauen, und ist begriffnes und begreifendes Anschauen. – Die Zeit erscheint daher als das Schicksal und die Notwendigkeit des Geistes, der nicht in sich vollendet ist, – die Notwendigkeit, den Anteil, den das Selbstbewußtsein an dem Bewußtsein hat, zu bereichern, die *Unmittelbarkeit des Ansich*, – die Form, in der die Substanz im Bewußtsein ist, – in Bewegung zu setzen oder umgekehrt das Ansich als das *Innerliche* genommen, das was erst *innerlich* ist, zu realisieren und zu offenbaren, das heißt, es der Gewißheit seiner selbst zu vindizieren.

Es muß aus diesem Grunde gesagt werden, daß nichts *gewußt* wird, was nicht in der *Erfahrung* ist, oder wie dasselbe auch ausgedrückt wird, was nicht als *gefühlte Wahrheit*, *als innerlich geoffenbartes* Ewiges, *als geglaubtes* Heiliges, oder welche Ausdrücke sonst gebraucht werden, – vorhanden ist. Denn die Erfahrung ist ebendies, daß der Inhalt – und er ist der Geist – *an sich*, Substanz und also *Gegenstand* des *Bewußtseins* ist. Diese Substanz aber, die der Geist ist, ist das *Werden* seiner zu dem, was er *an sich* ist; und erst als dies sich in sich reflektierende Werden ist er an sich in Wahrheit *der Geist*. Er ist an sich die Bewegung, die das Erkennen ist, – die Verwandlung jenes *Ansichs* in das *Fürsich*, der *Substanz* in *das Subjekt*, des Gegenstands des *Bewußtseins* in Gegenstand des *Selbstbewußtseins*, d. h. in ebensosehr aufgehobnen Gegenstand, oder in den *Begriff*. Sie ist der in sich zurückgehende Kreis, der seinen Anfang voraussetzt, und ihn nur im Ende erreicht. – Insofern der Geist also notwendig dieses Unterscheiden in sich ist, tritt sein Ganzes angeschaut seinem einfachen Selbstbewußtsein gegenüber, und da also jenes das unterschiedene ist, so ist es unterschieden in seinen angeschauten reinen Begriff, in *die Zeit*, und in den Inhalt oder in das *Ansich*; die Substanz hat, als Subjekt, *die erst innere* Notwendigkeit an ihr, sich an ihr selbst als das darzustellen, was sie *an sich* ist, *als Geist*. Die vollendete gegenständliche Darstellung ist erst zugleich die Reflexion derselben oder das Werden derselben zum Selbst. – Eh daher der Geist

Il *tempo* è il *Concetto* stesso che, nella sua *esistenza*, si rappresenta alla coscienza come intuizione vuota. È per questo che lo Spirito si manifesta necessariamente nel tempo, e si manifesta nel tempo per un periodo lungo finché non *coglie* il suo proprio Concetto puro, fino a quando, cioè, non elimina il tempo.

Il tempo è il Sé puro *esterno*, intuìto, ma *non* ancora *colto* concettualmente dal Sé, è il Concetto soltanto intuìto. Quando giunge a cogliere se stesso, allora il Concetto rimuove la propria forma temporale, comprende l'intuizione di sé ed è intuizione concettualmente compresa e comprendente.

Il tempo appare perciò come il destino e la necessità dello Spirito che, entro sé, è ancora imperfetto. Esso appare come la necessità di arricchire la partecipazione dell'autocoscienza alla coscienza, di mettere in movimento l'*immediatezza dell'In-sé* – la forma in cui la sostanza è nella coscienza. In termini inversi, prendendo l'In-sé come l'*Interiore*, il tempo appare come la necessità di realizzare e di rivelare ciò che è soltanto *interiore*, cioè di rivendicarlo all'autocertezza.

Per questa ragione, dunque, bisogna dire che nulla viene *saputo* che non sia nell'*esperienza*, oppure – come lo si esprime altrimenti – che non sia dato come *verità sentita*, *come* l'Eterno *interiormente rivelato*, come il Sacro in cui si ha *fede*, o come altrimenti si voglia dire[594]. L'esperienza, infatti, è appunto questo: il contenuto – che è lo Spirito – è *in sé* sostanza e, dunque, è *oggetto* della *coscienza*; questa sostanza che è lo Spirito, però, è il *divenire* di ciò che lo Spirito è *in sé*; e solo come questo divenire che si riflette entro se stesso esso è, in sé e in verità, *lo Spirito*.

In sé, lo Spirito è il movimento che costituisce la conoscenza, è la trasformazione di quell'*In-sé* nel *Per-sé*, della *sostanza* nel *soggetto*, dell'oggetto della *coscienza* nell'oggetto dell'*autocoscienza*, cioè nell'oggetto che è a un tempo anche rimosso, in breve: è la trasformazione dell'oggetto nel *Concetto*. Questo movimento è il circolo che ritorna entro se stesso, il circolo che presuppone il proprio inizio e lo raggiunge solo alla fine.

Nella misura in cui lo Spirito è dunque necessariamente questa differenziazione entro sé, il suo Tutto, in quanto intuìto, sta dinanzi alla sua autocoscienza semplice. Inoltre, poiché il Tutto è dunque il differenziato, esso è allora differenziato (a) nel suo Concetto puro intuìto, cioè nel *tempo*, e (b) nel contenuto, cioè nell'*In-sé*. La sostanza, in quanto soggetto, ha *la* necessità *innanzitutto interna* di presentarsi in se stessa così come essa è *in sé*, cioè *come Spirito*. Solo la perfetta presentazione oggettiva è, a un tempo, la riflessione della sostanza stessa, è il suo divenire Sé.

nicht *[430] ansich*, nicht als Weltgeist sich vollendet, kann er nicht als *selbstbewußter* Geist seine Vollendung erreichen. Der Inhalt der Religion spricht darum früher in der Zeit, als die Wissenschaft, es aus, was der *Geist ist*, aber diese ist allein sein wahres Wissen von ihm selbst.

Die Bewegung, die Form seines Wissens von sich hervorzutreiben, ist die Arbeit, die er als *wirkliche Geschichte* vollbringt. Die religiöse Gemeine, insofern sie zuerst die Substanz des absoluten Geistes ist, ist das rohe Bewußtsein, das ein um so barbarischeres und härteres Dasein hat, je tiefer sein innerer Geist ist, und sein dumpfes Selbst eine um so härtere Arbeit mit seinem Wesen, dem ihm fremden Inhalte seines Bewußtseins. Erst nachdem es die Hoffnung aufgegeben, auf eine äußerliche d. h. fremde Weise das Fremdsein aufzuheben, wendet es sich, weil die aufgehobne fremde Weise die Rückkehr ins Selbstbewußtsein ist, an sich selbst, an seine eigne Welt und Gegenwart, entdeckt sie als sein Eigentum und hat somit den ersten Schritt getan aus der *Intellektualwelt* herabzusteigen, oder vielmehr deren abstraktes Element mit dem wirklichen Selbst zu begeisten. Durch die Beobachtung einerseits findet es das Dasein als Gedanken, und begreift dasselbe, und umgekehrt in seinem Denken das Dasein. Indem es so zunächst die unmittelbare *Einheit* des Denkens *und Seins*, des abstrakten Wesens und des Selbsts, selbst abstrakt ausgesprochen und das erste Lichtwesen *reiner*, nämlich als Einheit der Ausdehnung und des Seins, – denn Ausdehnung ist die dem reinen Denken gleichere Einfachheit, denn das Licht ist, – und hiemit im Gedanken die *Substanz* des Aufgangs wieder erweckt hat, schaudert der Geist zugleich von dieser abstrakten Einheit, von dieser *selbstlosen* Substantialität zurück, und behauptet die Individualität gegen sie. Erst aber nachdem er diese in der Bildung entäußert, dadurch sie zum Dasein gemacht und in allem Dasein sie durchgesetzt, – zum Gedanken der Nützlichkeit gekommen, und in der absoluten Freiheit das Dasein als seinen Willen erfaßt, kehrt er somit den Gedanken seiner innersten Tiefe heraus, und spricht das Wesen als Ich = Ich aus. Dies Ich = Ich ist aber die

Pertanto, finché lo Spirito *[430]* non si compie *in sé*, finché non si compie come Spirito del mondo, esso non può raggiungere la propria perfezione come Spirito *autocosciente*. Nel tempo, dunque, ben prima della scienza, è il contenuto della religione a esprimere che cos'*è* lo *Spirito*; solo la scienza, però, è il vero sapere che lo Spirito ha di se stesso.

b. La rimozione autentica dell'Io = Io, cioè la rimozione dell'uguaglianza assoluta (unità del pensiero e dell'estensione), e della differenza assoluta (unità del pensiero e del tempo), e la loro elevazione ad autouguaglianza del Sé

Il movimento di produzione della forma del proprio sapere di sé è il lavoro che lo Spirito compie come *storia reale*. La comunità religiosa, nella misura in cui costituisce inizialmente la sostanza dello Spirito assoluto, è la coscienza rozza dall'esistenza tanto più barbarica e dura quanto più profondo è il suo Spirito interno; e il Sé ottuso di tale comunità deve lavorare più duramente con la sua essenza, con il contenuto, che gli è estraneo, della sua coscienza.

Solo dopo aver abbandonato la speranza di rimuovere l'estraneità in un modo esteriore, cioè in un modo estraneo, ecco che la coscienza della comunità religiosa, in quanto il modo esteriore rimosso è il ritorno nell'autocoscienza, si volge allora a se stessa, al suo proprio mondo e alla sua propria presenza; così essa scopre il mondo come sua proprietà, e quindi ha fatto il primo passo per discendere dal *mondo intellettuale*, o meglio, per animarne spiritualmente l'elemento astratto con il Sé reale.

Mediante l'osservazione, la coscienza trova, da un lato, l'esistenza come pensiero, e quindi la comprende concettualmente; dall'altro lato, viceversa, trova l'esistenza nel suo proprio pensiero[595]. In tal modo, questa coscienza ha innanzitutto enunciato astrattamente l'*unità* immediata di pensiero *e essere*, dell'essenza astratta e del Sé; essa ha così risvegliato nuovamente la primitiva essenza luminosa *in modo più puro*, cioè come unità dell'estensione e dell'essere – l'estensione, infatti, in misura maggiore della luce[596], è la semplicità uguale al pensiero puro –, e quindi ha fatto risorgere nel pensiero la *sostanza* dell'oriente[597].

Lo Spirito, tuttavia, si ritrae al tempo stesso con orrore da questa unità astratta, da questa sostanzialità *priva del Sé*, e contro di essa afferma l'individualità[598]. Ma solo dopo avere esteriorizzato tale unità nella cultura, dopo averla resa esistente facendole attraversare ogni esistenza; solo dopo essere pervenuto al pensiero dell'utilità[599] e dopo avere colto, nella libertà assoluta, l'esistenza come propria volontà[600], solo allora lo Spirito trae alla luce la propria intima profondità ed enuncia l'essenza come Io = Io[601].

sich in sich selbst reflektierende Bewegung; denn indem diese Gleichheit als absolute Negativität der absolute Unterschied ist, so steht die Sichselbstgleichheit des Ich diesem reinen Unterschiede gegenüber, der als der reine und zugleich dem sich wissenden Selbst gegenständliche, als die *Zeit* auszusprechen ist, so daß wie vorhin das Wesen als Einheit des Denkens und der Ausdehnung ausgesprochen wurde, es als Einheit des Denkens und der Zeit zu fassen wäre; aber der sich selbst überlassne Unterschied, die ruhe- und haltlose Zeit fällt vielmehr in sich selbst zusammen; sie ist die gegenständliche Ruhe der *Ausdehnung*, diese aber ist die reine Gleichheit mit sich selbst, das Ich. – Oder Ich ist nicht nur das Selbst, sondern es ist die *Gleichheit des Selbsts mit sich*; diese Gleichheit aber ist die vollkommne und unmittelbare Einheit mit sich selbst, oder *[431] dies Subjekt* ist ebensosehr *die Substanz*. Die Substanz für sich allein, wäre das inhaltsleere Anschauen oder das Anschauen eines Inhalts, der als bestimmter nur Akzidentalität hätte, und ohne Notwendigkeit wäre; die Substanz gälte nur insofern als das Absolute, als sie als die *absolute Einheit* gedacht oder angeschaut wäre, und aller Inhalt müßte nach seiner Verschiedenheit außer ihr in die Reflexion fallen, die ihr nicht angehört, weil sie nicht Subjekt, nicht das über sich und sich in sich reflektierende oder nicht als Geist begriffen wäre. Wenn doch von einem Inhalte gesprochen werden sollte, so wäre es teils nur, um ihn in den leeren Abgrund des Absoluten zu werfen, teils aber wäre er äußerlich aus der sinnlichen Wahrnehmung aufgerafft; das Wissen schiene zu Dingen, dem Unterschiede von ihm selbst, und dem Unterschiede mannigfaltiger Dinge gekommen zu sein, ohne daß man begriffe, wie und woher.

Der Geist aber hat sich uns gezeigt, weder nur das Zurückziehen des Selbstbewußtseins in seine reine Innerlichkeit zu sein, noch die bloße Versenkung desselben in die Substanz und das Nichtsein seines Unterschiedes, sondern *diese Bewegung* des Selbsts, das sich seiner selbst entäußert und sich in seine Substanz versenkt, und ebenso als Subjekt aus ihr in sich gegangen ist, und sie zum Gegenstande und Inhalte macht, als es diesen Unterschied der Gegenständlichkeit und des Inhalts aufhebt. Je-

Ora, questo Io = Io è il movimento che si riflette entro se stesso. Infatti, poiché questa uguaglianza, in quanto negatività assoluta, è la differenza assoluta, ecco che l'autouguaglianza dell'Io si contrappone a questa differenza pura. Tale differenza, in quanto è la differenza pura e, al contempo, è oggettiva per il Sé che sa se stesso, va espressa come il *tempo*; pertanto, se in precedenza l'essenza era stata enunciata come unità del pensiero e dell'estensione, essa dovrebbe essere colta ora come unità del pensiero e del tempo. Senonché, la differenza abbandonata a se stessa – il tempo senza quiete e senza tregua – crolla entro se stessa: il tempo è allora la quiete oggettiva dell'*estensione*, e questa è l'autouguaglianza pura, è l'Io.

In altri termini, l'Io non è semplicemente il Sé, ma è l'*autouguaglianza del Sé*, e tale uguaglianza è l'unità perfetta e immediata con se stesso, vale a dire: *[431] questo soggetto* è altrettanto *la sostanza*.

c. La forza dello Spirito consiste nel restare uguale a se stesso nella sua esteriorizzazione

Considerata per sé, la sostanza sarebbe unicamente l'intuizione priva di contenuto, cioè l'intuizione di un contenuto che, in quanto determinato, avrebbe soltanto accidentalità e sarebbe privo di necessità. In tal caso, la sostanza avrebbe il valore dell'Assoluto solo nella misura in cui fosse pensata o intuita come l'*unità assoluta*, e ogni contenuto, conformemente alla sua diversità, dovrebbe cadere fuori di essa in una riflessione che non appartiene alla sostanza, che non le appartiene proprio perché la sostanza non sarebbe compresa concettualmente come soggetto, come ciò che si riflette entro sé, come Spirito. Se poi si dovesse tuttavia parlare di un contenuto, allora, da una parte, ciò avverrebbe solo per gettarlo nell'abisso vuoto dell'Assoluto, mentre, dall'altra parte, il contenuto stesso verrebbe raffazzonato esteriormente a partire dalla percezione sensibile[602]; il sapere darebbe così l'impressione di aver raggiunto le cose, di essere pervenuto alla differenza di se stesso e alla differenza della molteplicità delle cose, senza però poter capire in che modo e per quale via ciò sia avvenuto.

A noi, invece, lo Spirito ha mostrato di non essere semplicemente il ritrarsi dell'autocoscienza nella sua interiorità pura, né la mera immersione dell'autocoscienza stessa nella sostanza e il non-essere della sua differenza. Lo Spirito ci ha mostrato piuttosto di essere *questo movimento* del Sé che (a) esteriorizza se stesso e si immerge nella sua sostanza, quindi, (b) in quanto soggetto, passa dalla sostanza entro se stesso rendendola oggetto e contenuto, e, infine, (c) rimuove questa differenza dell'oggettività e del contenuto.

des *Bewußtseins* dar, sondern indem der Unterschied desselben in das Selbst zurückgegangen, als *bestimmte Begriffe*, und als die organische in sich selbst gegründete Bewegung derselben. Wenn in der Phänomenologie des Geistes jedes Moment der Unterschied des Wissens und der Wahrheit, und die Bewegung ist, in welcher er sich aufhebt, so enthält dagegen die Wissenschaft diesen Unterschied und dessen Aufheben nicht, sondern indem das Moment die Form des Begriffs hat, vereinigt es die gegenständliche Form der Wahrheit und des wissenden Selbsts in unmittelbarer Einheit. Das Moment tritt nicht als diese Bewegung auf, aus dem Bewußtsein oder der Vorstellung in das Selbstbewußtsein und umgekehrt herüber und hinüber zu gehen, sondern seine reine von seiner Erscheinung im Bewußtsein befreite Gestalt, der reine Begriff, und dessen Fortbewegung hängt allein an seiner reinen *Bestimmtheit*. Umgekehrt entspricht jedem abstrakten Momente der Wissenschaft eine Gestalt des erscheinenden Geistes überhaupt. Wie der daseiende Geist nicht reicher ist, als sie, so ist er in seinem Inhalte auch nicht ärmer. Die reinen Begriffe der Wissenschaft in dieser Form von Gestalten des Bewußtseins zu erkennen, macht die Seite ihrer Realität aus, nach welcher ihr Wesen, der Begriff, der in ihr in seiner *einfachen* Vermittlung als *Denken* gesetzt ist, die Momente dieser Vermittlung auseinanderschlägt und nach dem innern Gegensatze sich darstellt.

Die Wissenschaft enthält in ihr selbst diese Notwendigkeit, der Form des reinen Begriffs sich zu entäußern und den Übergang des Begriffes ins *Bewußtsein*. Denn der sich selbst wissende Geist, ebendarum daß er seinen Begriff erfaßt, ist er die unmittelbare Gleichheit mit sich selbst, welche in ihrem Unterschiede die *Gewißheit vom Unmittelbaren* ist, oder das *sinnliche Bewußtsein*, – der Anfang, von dem wir ausgegangen; dieses Entlassen seiner aus der Form seines Selbsts ist die höchste Freiheit und Sicherheit seines Wissens von sich.

[433] Doch ist diese Entäußerung noch unvollkommen; sie drückt die *Beziehung* der Gewißheit seiner selbst auf den Gegenstand aus, der eben darin, daß er in der Beziehung ist, seine völlige Freiheit nicht gewonnen hat. Das Wissen kennt nicht nur sich, sondern auch das negative seiner selbst, oder seine Grenze. Seine Grenze wissen, heißt sich aufzuopfern wissen. Diese Aufopferung ist die Entäußerung, in welcher der Geist sein Werden zum Geiste, in der Form des *freien zufälligen Geschehens* darstellt, sein reines *Selbst*, als *die Zeit* außer ihm, und ebenso sein *Sein* als

quanto la differenza della coscienza è ritornata nel Sé, essi si mostrano adesso come *concetti determinati* e come il loro movimento organico fondato in se stesso.

Nella fenomenologia dello Spirito, ciascun momento è la differenza tra il sapere e la verità, ed è il movimento in cui la differenza rimuove se stessa. La scienza, invece, non contiene affatto questa differenza né la relativa rimozione; avendo qui la forma del Concetto, il momento unifica in unità immediata la forma oggettiva della verità e la forma del Sé che sa se stesso. Nella scienza, il momento non emerge come il movimento continuo che va dalla coscienza – cioè, dalla rappresentazione – all'autocoscienza e viceversa; la figura pura del momento liberata dalla sua manifestazione nella coscienza, il Concetto puro e il suo movimento progressivo, invece, dipendono qui unicamente dalla *determinatezza* pura del momento stesso.

Per converso, a ogni momento astratto della scienza corrisponde una figura dello Spirito fenomenico in generale. Se lo Spirito esistente non è più ricco della scienza, nel suo contenuto esso non è neanche più povero. La conoscenza dei concetti puri della scienza sotto forma di figure della coscienza costituisce il lato della loro realtà; sulla base di questo lato, la loro essenza – cioè il Concetto che in tale forma è posto nella propria mediazione *semplice* in quanto *pensiero* – separa gli uni dagli altri i momenti di tale mediazione e presenta se stessa secondo l'opposizione interna.

La scienza contiene al proprio interno questa necessità di esteriorizzare la forma del Concetto puro, e contiene quindi il passaggio del Concetto nella *coscienza*. Lo Spirito che sa se stesso, infatti, appunto perché coglie il proprio concetto, è quell'autouguaglianza immediata che, nella sua differenza, costituisce la *certezza dell'Immediato*, cioè la *coscienza sensibile*: dunque, proprio l'inizio da cui noi abbiamo preso le mosse. Questa emancipazione dalla forma del proprio Sé è la suprema libertà e sicurezza del sapere che lo Spirito ha di se stesso.

b. Natura e storia. Il regno degli spiriti

[433] Questa esteriorizzazione, tuttavia, è ancora imperfetta. Essa esprime il *rapporto* dell'autocertezza verso l'oggetto, il quale, appunto perché si trova in questo rapporto, non ha ancora conseguito la sua piena libertà. Il sapere, infatti, non conosce soltanto sé, ma anche il negativo di se stesso, cioè il proprio limite. E sapere il proprio limite significa sapersi sacrificare. Ora, questo sacrificio è l'esteriorizzazione in cui lo Spirito presenta il proprio divenire Spirito nella forma dell'*avvenimento libero e accidentale*: qui lo Spirito intuisce fuori di sé tanto il proprio *Sé* puro come *tempo*, quanto il proprio *essere* come spazio.

ENCICLOPEDIA

delle

SCIENZE FILOSOFICHE

IN COMPENDIO

di

Georg Wilhelm Friedrich Hegel

con le

AGGIUNTE

a cura di

Leopold von Henning, Karl Ludwig Michelet
e Ludwig Boumann

Parte prima
La scienza della logica

Parte seconda
Filosofia della natura

Parte terza
Filosofia dello spirito

FILOSOFIA DELLA NATURA

di

Georg Wilhelm Friedrich Hegel

A CURA DI

VALERIO VERRA

essa è in sé la ragione, ma soltanto attraverso lo spirito la ragione viene fuori, prende esistenza in essa come tale. Lo spirito ha la certezza che aveva Adamo, quando vide Eva e disse: «Questa è carne della mia carne, ossa delle mie ossa». Così la natura è la fidanzata con cui lo spirito si sposa. Ma questa certezza è anche verità? In quanto l'interno della natura non è altro che l'universale, quando pensiamo in questo interno della natura siamo in noi stessi. Se la verità in senso soggettivo è l'accordo della rappresentazione con l'oggetto, il vero in senso oggettivo indica però l'accordo dell'oggetto, della cosa con se stessa, per cui la sua realtà è adeguata al suo concetto. Nella mia essenza l'Io è il concetto, l'uguale a se stesso, onnipervasivo che, conservando il dominio sopra le distinzioni particolari, è l'universale ritornante in sé. Questo concetto è al tempo stesso l'idea vera, l'idea divina dell'universo, ed essa soltanto è l'effettivamente reale. Così, soltanto Dio è la verità, il vivente immortale secondo Platone, il cui corpo e la cui anima sono connaturati in un unico. E qui la prima domanda è: perché Dio ha determinato se stesso a creare la natura?

CONCETTO DELLA NATURA

§ 247

La natura è risultata così essere l'idea nella forma dell'*alterità*. Siccome in tal modo l'*idea* è come il negativo di se stessa o *esterna a sé*, la natura non è esterna soltanto relativamente rispetto a quest'idea (e rispetto alla sua esistenza soggettiva, ossia lo spirito), ma l'*esteriorità* costituisce la determinazione in cui essa è come natura.

Aggiunta. Se Dio è l'autosufficiente, colui che non ha bisogno di nulla, come giunge a decidersi a qualcosa di completamente diverso? L'idea divina consiste proprio in questo, nel decidersi a porre quest'altro fuori di sé e di nuovo riprenderlo in sé, per essere soggettività e spirito. La filosofia della natura rientra in questa via del ritorno; infatti è la filosofia della natura che supera la separazione tra natura e spirito e procura allo spirito la conoscenza della sua essenza nella natura. Questa poi è la posizione della natura nel tutto; la sua determinatezza consiste nel fatto che l'idea determina se stessa, cioè pone in sé la distinzione, un altro, ma in modo che essa nella sua indivisibilità è bontà infinita e partecipa e comunica all'essere altro la sua intera ricchezza. Dio rimane dunque uguale a se stesso nel suo determinare; ciascuno di questi momenti è l'intera idea e deve essere posto come la totalità divina. Il distinto può essere colto in tre forme diverse: l'universale, il particolare e il singolare. Una volta il distinto rimane conservato nell'eterna unità dell'idea; questo è il λόγος, il figlio eterno di Dio come lo intendeva Filone. Rispetto a questo estremo l'altro è la

singolarità, la forma dello spirito finito. Come ritorno in se stesso, la singolarità è certamente spirito, ma, come alterità con esclusione di tutti gli altri, è spirito finito o umano; infatti altri spiriti finiti, diversi dall'uomo, non ci riguardano. In quanto il singolo uomo viene colto al tempo stesso in unità con l'essenza divina, è l'oggetto della religione cristiana e questa è la più straordinaria richiesta che gli può venir fatta. La terza forma, quella che ci riguarda qui, è l'idea nella particolarità, è la natura che si trova in mezzo ai due estremi. Questa forma è la più accettabile per l'intelletto: lo spirito è posto come la contraddizione esistente per sé, poiché l'idea infinitamente libera e l'idea nella forma della singolarità si trovano oggettivamente in contraddizione; nella natura la contraddizione è soltanto in sé o per noi, in quanto l'alterità compare come forma quieta nell'idea. In Cristo la contraddizione è posta e superata come vita, passione e resurrezione; la natura è il figlio di Dio, ma non come il figlio, bensì come il permanere nell'alterità – l'idea divina come trattenuta per un istante al di fuori dell'amore. La natura è lo spirito estraniato a sé, che in essa soltanto *si sfoga*, un dio bacchico che non si regola e controlla; nella natura l'unità del concetto si nasconde.

La considerazione pensante della natura deve osservare come la natura in se stessa è questo processo, per cui diventa spirito, supera la sua alterità – e come in ogni grado della natura stessa c'è l'idea; estraniata dall'idea, la natura è soltanto il cadavere dell'intelletto. Ma la natura è soltanto in sé l'idea, e per questo Schelling l'ha chiamata un'intelligenza pietrificata, ed altri perfino l'intelligenza congelata; ma il Dio non rimane pietrificato ed estinto, ma le pietre gridano e si innalzano a spirito. Dio è soggettività, attività, attuosità (*Actuosität*) infinita, in cui l'altro è soltanto momentaneo e in sé rimane nell'unità dell'idea, poiché è esso stesso questa totalità dell'idea. Se la natura è l'idea nella forma dell'alterità, l'idea, secondo il suo concetto, non vi è come essa è in sé e per sé, per quanto tuttavia la natura sia uno dei modi in cui l'idea si manifesta e deve necessariamente comparirvi. Che questo modo dell'idea sia però la natura è il secondo punto che va spiegato e dimostrato; alla fine dobbiamo stabilire un confronto per vedere se quella definizione corrisponde alla rappresentazione, il che risulterà nel seguito. Inoltre la filosofia non deve preoccuparsi della rappresentazione e neppure è tenuta a dare in ogni rispetto quello che la rappresentazione richiede; le rappresentazioni infatti sono arbitrarie, eppure nell'universale devono entrambe concordare.

In questa determinazione fondamentale della natura bisogna far osservare la sua relazione al lato metafisico, che è stato trattato nella forma di problema dell'*eternità del mondo*. Potrebbe sembrare che ci fosse qui possibile lasciar da parte la metafisica; tuttavia è qui il punto per occuparsene e non c'è motivo di nutrire delle perplessità, poiché essa non ci porta a digressioni e ce ne sbrigheremo subito. In quanto, cioè, la metafisica della natura come la determinatezza di pensiero essenziale della sua distinzione corrisponde al fatto che la natura è

l'idea nella sua alterità, questo implica che essa è essenzialmente qualcosa di ideale (*ideell*), ossia ciò che ha la propria determinatezza soltanto come relativa, soltanto in rapporto al suo termine primo. Il problema dell'eternità del mondo (spesso lo si scambia con la natura, mentre il mondo è un insieme di spirituale e di temporale) ha in primo luogo il senso della rappresentazione temporale, di un'eternità, come la si chiama, di un tempo infinitamente lungo, per cui non ha avuto alcun inizio nel tempo; in secondo luogo implica che la natura venga rappresentata come qualcosa di non creato, un eterno, indipendente per sé di fronte a Dio. Per quanto riguarda il secondo punto questo viene rimosso e del tutto accantonato dalla determinatezza della natura che è quella di essere l'idea nella sua alterità. Per quel che concerne il primo punto, dopo aver rimosso il senso dell'assolutezza del mondo, c'è soltanto l'eternità in relazione alla rappresentazione del tempo.

A questo proposito va detto: α) L'eternità non è prima o dopo del tempo, prima della creazione del mondo, né quando il mondo scompare, ma è la presenza assoluta, l'adesso senza un prima e un dopo. Il mondo è creato, viene creato adesso ed è stato creato eternamente; questo accade nella forma della conservazione del mondo. Creare è l'attività dell'idea assoluta; l'idea della natura è altrettanto eterna quanto l'idea come tale. β) Nel domandarsi se il mondo, la natura nella sua finitezza abbia o no un inizio nel tempo, si ha davanti a sé nella rappresentazione il mondo o la natura in generale, cioè l'universale; e il vero universale è l'idea, di cui già è stato detto che è eterna. Ma il finito è temporale, ha un prima e un dopo; e se si ha il finito davanti a sé, si è nel tempo. Il finito ha un inizio, ma non un inizio assoluto, il suo tempo comincia con lui e il tempo è soltanto proprio del finito. La filosofia è un comprendere intemporale, anche rispetto al tempo e alle cose in generale, secondo la loro determinazione eterna. Avendo così rimosso l'inizio assoluto del tempo, interviene la rappresentazione opposta, quella di un tempo infinito; ma il tempo infinito, se è ancora rappresentato come tempo, e non come tempo superato, va ancora distinto dall'eternità. Esso non è questo tempo, ma un altro tempo, e di nuovo un altro e un altro ancora (§ 258), se il pensiero non riesce a risolvere il finito nell'eterno. Analogamente la materia è divisibile all'infinito; questa cioè è la sua natura, per cui quello che viene posto come uno completamente esterno a se stesso, sarebbe un molteplice in sé. Ma la materia non è in effetti qualcosa di parcellizzato, per cui consisterebbe di atomi, bensì questa è una possibilità, che è soltanto possibilità; cioè, questo dividere in parti all'infinito non è qualcosa di positivo, effettivamente reale, ma soltanto un modo soggettivo di rappresentare. Ugualmente il tempo infinito è soltanto una rappresentazione, un andar oltre che rimane nel negativo; un rappresentare necessario, fino a quando si rimane nella considerazione del finito come finito. Ma se passo all'universale, al non finito, ho abbandonato il punto di vista nel quale ha luogo la singolarità e il suo variare. Nella rappresentazione il mondo è soltanto un insieme di finitezze; ma se viene inteso come universalità, come totalità, allora viene subito a cadere la questione dell'inizio. Dove stabilire l'inizio è dunque indeterminato; si deve stabilire un inizio, ma è un inizio soltanto relativo. Si va oltre, ma non per giungere all'infinito, ma soltanto verso un ulteriore inizio che certamente è anch'esso soltanto un inizio condizionato; in breve, si esprime soltanto la natura del relativo, poiché siamo nel finito.

Questa è la metafisica che va avanti e indietro tra determinazioni astratte che prende per assolute. Non si può dare una risposta netta, positiva alla questione se il mondo sia privo di inizio nel tempo, oppure ce l'abbia. Una risposta netta significherebbe che *o* è vera l'una, *oppure* l'altra cosa. La risposta netta è piuttosto che il modo di domandare, il porre un'alternativa in termini di o-o, non vale. Se vi trovate nel finito avete tanto l'inizio, quanto il non-inizio; queste determinazioni contrapposte spettano al finito nel loro contrasto privo di soluzione e di conciliazione: e così esso scompare poiché è la contraddizione. Il finito ha un altro prima di sé; nel processo del nesso finito si deve cercare questo prima, per es. nella storia della terra o degli uomini. E qui non si giunge mai a nessuna fine (*Ende*), proprio come rispetto a ciascun finito (*Endliches*) si giunge a una fine (*Ende*); il tempo esercita il suo dominio sulla molteplicità del finito. Il finito ha un inizio, ma questo inizio non è il primo termine; il finito è indipendente, ma quest'immediatezza è a sua volta limitata. Se la rappresentazione abbandona questo finito determinato che ha un prima e un dopo e passa alla vuota rappresentazione del tempo o al mondo in generale, vaga in vuote rappresentazioni, cioè in nozioni puramente astratte.

§ 248

In questa esteriorità le determinazioni concettuali hanno l'apparenza di un *sussistere in modo indifferente* e della *singolarizzazione* reciproca; il concetto è perciò come qualcosa di interno. La natura non mostra perciò nella sua esistenza alcuna libertà, ma *necessità* e *contingenza*.

Per questo non si deve divinizzare la natura nella sua esistenza determinata, per cui appunto è natura, e neppure il sole, la luna, gli animali, le piante ecc. vanno considerati e presentati come qualcosa di preferibile rispetto alle azioni e agli eventi umani. – La natura è divina *in sé*, nell'idea, ma nel modo in cui essa *è*, il suo essere non corrisponde al concetto; essa è piuttosto la *contraddizione irrisolta*. La sua peculiarità consiste nell'*esser posta*, nel negativo, al modo in cui gli antichi hanno inteso

la *materia* in generale come il *non-ens*. Così la natura è stata anche chiamata la *caduta* dell'idea da se stessa, in quanto l'idea, come questa figura della esteriorità, si trova nell'inadeguatezza di sé a sé. Soltanto alla coscienza, che a sua volta è dapprima esterna e quindi immediata, cioè alla coscienza *sensibile*, la natura appare come ciò che è primo, immediato, essente. Ma siccome la natura è esposizione *dell'idea*, sebbene in tale elemento della esteriorità, certo si può e si deve ammirare in essa la sapienza divina. Ma se Vanini[1] diceva che un filo di paglia era sufficiente a far conoscere l'essere di Dio, è vero invece che qualsiasi rappresentazione dello spirito, anche la peggiore delle sue trovate, il giuoco dei suoi umori più casuali, una parola qualsiasi, costituiscono un fondamento conoscitivo dell'essere di Dio più alto di qualsiasi oggetto naturale singolo. Nella natura il giuoco delle forme non ha soltanto una propria contingenza sfrenata, sregolata, ma ogni figura per sé è priva del concetto di se stessa. Il punto più alto al quale la natura porta nella sua esistenza è la *vita*, ma la vita, in quanto sussiste soltanto come idea naturale, è abbandonata alla irrazionalità dell'esteriorità, e la vitalità individuale in ogni momento della sua esistenza è prigioniera di una singolarità che sta ad essa in un rapporto di alterità, mentre invece in ogni manifestazione spirituale è contenuto il momento della libera relazione universale a se stessa. Un simile malinteso si ha quando lo spirituale in generale viene considerato come più misero delle cose naturali, quando *opere d'arte dell'uomo* vengono posposte alle cose naturali, poiché il loro materiale deve essere preso dal di fuori e non sono viventi. Come se la forma spirituale non contenesse una vitalità superiore e non fosse più degna dello spirito di quanto non lo sia la forma naturale, e la forma in generale non fosse superiore alla materia e, in tutto quello che è etico, anche quello che si può chiamare materia non appartenesse soltanto

1. Giulio Cesare Vanini (1585-1619) filosofo italiano considerato uno degli esponenti più radicali del naturalismo rinascimentale per la sua polemica contro il cristianesimo e le concezioni trascendenti della divinità in nome di un immanentismo che porta a una sostanziale divinizzazione della natura. Per l'interpretazione hegeliana di Vanini come «martire della filosofia» per la quale, come Bruno, «lasciò la vita sul rogo», si veda il relativo capitolo nelle *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (Hegel, XIX, 244-50, trad. cit., vol. I, 229-234).

allo spirito, e come se nella natura il livello più alto, il vivente, non prendesse anche la sua materia dal di fuori. Come ulteriore motivo di superiorità della natura si adduce il fatto che la natura, nonostante la contingenza delle sue esistenze, rimarrebbe sempre fedele a leggi eterne; ma questo vale anche per il regno dell'autocoscienza! Il che viene già riconosciuto nella fede che una provvidenza guidi gli eventi umani – o forse le determinazioni di questa provvidenza nel campo degli eventi umani dovrebbero essere soltanto contingenti e irrazionali? Se poi la contingenza spirituale, l'*arbitrio*, arriva fino al *male*, questo è tuttavia ancora qualcosa di infinitamente superiore al cammino, conforme a leggi, degli astri, o all'innocenza della pianta; poiché chi così sbaglia, è ancora spirito.

Aggiunta. La divisibilità infinita della materia non significa altro se non che essa è qualcosa di esterno a se stesso. L'immensità della natura, che dapprima provoca stupore, è proprio questa esteriorità. Siccome ogni punto materiale sembra essere completamente indipendente da ogni altro, l'assenza di concetto domina nella natura, che non riunisce i suoi pensieri. Il sole, i pianeti, le comete, gli elementi, le piante, gli animali esistono isolatamente per se stessi. Il sole rispetto alla terra è un altro individuo collegato con i pianeti soltanto dalla gravità. Soltanto nella vita si giunge alla soggettività, all'opposto dell'estrinsecità reciproca; cuore, fegato, occhio per sé non sono affatto indipendenti e la mano, staccata dal corpo, imputridisce. Il corpo organico è ancora il molteplice, ciò che è in estrinsecità reciproca; ma ciascun singolo ha consistenza soltanto nel soggetto e il concetto esiste come il dominio di quelle membra. Così il concetto, che, dove domina la sua mancanza, è soltanto un interno, giunge all'esistenza per la prima volta nella vita come anima. La spazialità dell'organismo non ha alcuna verità per l'anima, altrimenti dovremmo avere tante anime quanti sono i punti; infatti l'anima sente in ogni punto. Non ci si deve lasciar ingannare dall'apparenza dell'estrinsecità reciproca, ma riconoscere che gli essenti in reciproca estrinsecità costituiscono soltanto un'unità; i corpi celesti sembrano soltanto indipendenti, ma essi sono custodi di un unico territorio. Siccome però l'unità nella natura è una relazione di enti apparentemente indipendenti, la natura non è libera, ma soltanto necessaria e contingente. Infatti la necessità è l'inseparabilità di distinti, che appaiono ancora indifferenti (*gleichgültig*); che però l'astrazione dell'essere fuori di sé trovi anche il suo riconoscimento, è la contingenza, la necessità esterna, non quella interna del concetto. In fisica si è parlato molto di *polarità* e questo concetto costituisce un grande progresso della fisica nella sua metafisica; infatti la nozione di polarità non è altro che la determinazione del rapporto di necessità tra due distinti che sono un'unità, in quanto con il

porre l'uno è posto anche l'altro. Questa polarità si limita soltanto all'opposizione; ma attraverso l'opposizione è posto anche il ritorno dall'opposizione come unità, e questo è il terzo termine. E questo è ciò che la necessità del concetto ha in più rispetto alla polarità. Nella natura come alterità appartiene all'intera forma della necessità anche il quadrato o tetrade, per es. nei quattro elementi, nei quattro colori ecc. e inoltre la pentade per es. nelle dita, nei sensi; nello spirito la forma fondamentale della necessità è la triade. Nella natura esiste la totalità della disgiunzione del concetto come tetrade, poiché il primo termine è l'universalità come tale, ma il secondo o la distinzione appare nella natura stessa come doppio, in quanto nella natura deve necessariamente esistere per sé come altro; perciò l'unità soggettiva dell'universalità e della particolarità è il quarto termine, che ha poi anche un'esistenza particolare rispetto agli altri tre; anzi, in quanto la monade o la diade costituiscono a loro volta l'intera particolarità, la totalità del concetto può avanzare fino alla pentade.

La natura è il negativo, poiché è il negativo dell'idea. Jacob Böhme dice che il primo prodotto di Dio sarebbe Lucifero e che questa essenza luminosa si sarebbe riflessa in se stessa come immagine e sarebbe diventata cattiva; questo è il momento della distinzione, l'alterità tenuta fissa rispetto al Figlio che è l'alterità nell'amore. Tali rappresentazioni, che si presentano in modo selvaggio nel gusto orientaleggiante, hanno il loro fondamento e il loro significato nella natura negativa della natura. L'altra forma dell'alterità è l'immediatezza che consiste nel fatto che il distinto sussiste per sé astrattamente. Questo sussistere però è soltanto momentaneo, non è un vero sussistere; soltanto l'idea sussiste eternamente, poiché essa è essere in sé e per sé, cioè essere tornato in sé. La natura nel tempo è il primo termine, ma l'assolutamente *prius* è l'idea; questo assolutamente *prius* è il termine ultimo, il vero principio, l'A e l'Ω. Spesso gli uomini considerano superiore l'immediato, e si pensa invece che il mediato sia dipendente; il concetto però ha entrambi i lati, è la mediazione attraverso il superamento della mediazione, e quindi immediatezza. Così si parla di una fede immediata in Dio; ma questo è il modo degradato dell'essere, non quello superiore, come del resto anche le religioni originarie, le prime religioni, erano religioni naturali. L'affermativo nella natura è il tralucere del concetto; il modo prossimo, e cioè come il concetto mostra la sua forza, è la transitorietà di questa esteriorità; analogamente tutte le esistenze sono anche un solo corpo (*Leib*) nel quale abita l'anima. Il concetto si manifesta in queste membra gigantesche, ma non come se stesso, il che accade soltanto nello spirito, dove il concetto esiste come esso è.

§ 249

La natura va considerata come un *sistema di gradi*, ciascuno dei quali scaturisce necessariamente dall'altro ed è la verità prossima di quello da cui risulta, ma non nel senso che l'un grado sia prodotto dall'altro *naturalmente*, bensì in quanto prodotto nell'idea interna che costituisce il fondamento della natura. La *metamorfosi* spetta soltanto al concetto come tale, poiché il suo mutamento soltanto è sviluppo. Ma il concetto nella natura è in parte soltanto come qualcosa di interno, e in parte esistente soltanto come individuo vivente; la metamorfosi *esistente* è limitata perciò a questo soltanto.

È stato un modo di vedere incongruo della filosofia della natura più antica e anche di quella moderna considerare l'avanzamento e il passaggio di una forma naturale e di una sfera in una superiore come una produzione effettivamente reale che avvenisse dall'esterno; produzione che tuttavia, al fine di renderla *più perspicua*, è stata ricacciata nell'*oscurità* del passato. Alla natura appartiene peculiarmente proprio l'esteriorità di far cadere le distinzioni l'una fuori dell'altra e farle comparire come esistenze indifferenti (*gleichgültig*); il concetto dialettico, che fa progredire i *gradi*, è il loro interno. La considerazione pensante deve sbarazzarsi di tali rappresentazioni nebulose, in fondo sensibili, come in particolare il cosiddetto *venir fuori* per es. delle piante e degli animali dall'acqua e poi il *venir fuori* degli organismi animali più sviluppati da quelli inferiori e così via.

Aggiunta. La considerazione dell'utilità delle cose naturali ha questo di vero in sé, e cioè che esse non sono fine assoluto in sé e per sé; ma questa negatività non è però loro esterna, ma il momento immanente della loro idea, che produce la loro transitorietà e il loro passare in un'altra esistenza, ma al tempo stesso in un concetto più alto. Il concetto pone nell'esistenza ogni particolarità in modo universale allo stesso tempo. È del tutto una vuotaggine rappresentare i generi come evolventisi a poco a poco nel tempo; la distinzione temporale non ha alcun interesse per il pensiero. Se si tratta soltanto di enumerare, di presentare al senso in generale la serie dei viventi l'uno dopo l'altro, come si dividono in classi universali, sia che diventino sempre più ricche di determinazioni e contenuto e quindi in tal modo si cominci dalle più povere, oppure che si proceda in direzione opposta, questo ha sempre un interesse universale. Si tratta di un ordine in generale, come già nella divisione della natura in tre regni, ed è meglio che mescolare tutto insieme, il che avrebbe subito qualcosa di repellente per il senso in generale, per il concetto che si nutre di presagi. Ma

non si deve pensare che una tale arida successione possa essere resa dinamica o filosofica o più concepibile, o come dir si voglia, quando si usa la rappresentazione del «venir fuori». La natura animale è la verità di quella vegetale, questa della natura minerale; la terra è la verità del sistema solare. In quel sistema il termine più astratto è il primo, il vero di ogni sfera, l'ultimo; ugualmente però è soltanto il primo di un grado superiore. L'integrazione di un grado partendo dall'altro è la necessità dell'idea; e la diversità delle forme va intesa come una diversità necessaria e determinata. Ma dall'animale acquatico non è venuto fuori naturalmente un animale terrestre, né questo è volato in aria, né l'uccello poi, per così dire, è ricaduto sulla terra. Se si vogliono confrontare i gradi della natura tra di loro, è certamente giusto osservare che questo animale ha un solo ventricolo cardiaco, quell'altro due; ma non si deve poi dire che sono pezzi che si sono aggiunti, come se le cose fossero andate in questo modo. Così pure non si deve adoperare la categoria di gradi precedenti per spiegare gli altri gradi; questo è un abuso formalistico, come quando si dice che la pianta è il polo del carbonio, e l'animale il polo dell'azoto.

Le due forme in cui è stato inteso lo sviluppo graduale della natura sono l'*evoluzione* e l'*emanazione*. Il cammino dell'evoluzione, che muove dall'imperfetto, informe, implica che dapprima c'erano l'umidità e creature acquatiche, dall'acqua sarebbero venuti fuori piante, polipi, molluschi e poi pesci; successivamente animali terrestri e dall'animale infine sarebbe venuto fuori l'uomo. A questo mutamento graduale si dà il nome di spiegazione e comprensione concettuale, e questa rappresentazione promossa dalla filosofia della natura imperversa tuttora; ma questa distinzione quantitativa, sebbene sia la più facile da comprendere, non spiega nulla. Il cammino dell'emanazione appartiene all'Oriente; è un peggioramento graduale che muove dal perfetto, dalla totalità assoluta, da Dio; Dio avrebbe creato e da lui sarebbero scaturite folgorazioni, lampi, copie, in modo che la prima copia fosse quella a lui più simile. Questa prima produzione avrebbe a sua volta generato attivamente, ma qualcosa di più imperfetto e così via verso il basso, in modo che ogni generato sarebbe stato a sua volta generante fino al negativo, alla materia, all'estremità del male. L'emanazione finisce così con l'assenza di qualsiasi forma. Entrambe le vie sono unilaterali e superficiali e pongono una mèta indeterminata. Il procedere dal più perfetto al più imperfetto è più vantaggioso, poiché si ha allora davanti a sé il tipo dell'organismo perfetto ed è questa immagine che deve esserci davanti alla rappresentazione per capire gli organismi atrofizzati, degenerati. Quello che in essi appare come subordinato, per es. organi che non hanno alcuna funzione, diventa allora soltanto chiaro mediante gli organismi superiori nei quali si conosce quale posto occupa. Il perfetto poi, se ha da essere più vantaggioso, non deve trovarsi soltanto nella rappresentazione, ma anche esistere.

Anche nella rappresentazione della metamorfosi viene posta alla base un'idea che permane in tutti i generi diversi, come pure negli organi singoli, per cui

essi sono soltanto trasformazioni della forma di un solo e medesimo tipo. Così si parla anche di metamorfosi di un insetto, in quanto per es. bruco, crisalide e farfalla sono il medesimo individuo; certo negli individui lo sviluppo è uno sviluppo temporale, ma nel genere la cosa va altrimenti. Se il genere esiste in modo particolare, sono posti al tempo stesso gli altri modi dell'esistenza; in quanto è posta l'acqua, sono posti al tempo stesso anche l'aria, il fuoco ecc. Tener ferma l'identità è importante, ma l'altro termine che va tenuto fermo è la distinzione, che è posposta, trascurata, se si parla soltanto di mutamento quantitativo e per questo la semplice rappresentazione della metamorfosi è insufficiente.

Rientra in questo quadro la rappresentazione delle *serie* costituite dalle cose naturali, specialmente dalle cose viventi. L'impulso a conoscere una necessità di tale processo conduce a trovare una legge della serie, una determinazione fondamentale che, in quanto pone la diversità, al tempo stesso si ripete in essa e genera così una nuova diversità. Ma il determinare proprio del concetto non consiste nel continuo accrescersi sempre soltanto mediante la ripetuta aggiunta di nuovi termini determinati in modo uniforme e nell'osservare sempre lo stesso rapporto di tutte le membra tra di loro. La circostanza che sia stata rappresentata una serie di gradi e simili ha particolarmente nuociuto al progresso della comprensione concettuale della necessità delle configurazioni. Se pertanto i pianeti, i metalli o i corpi chimici in generale, le piante, gli animali devono essere ordinati serialmente, e si deve trovare una legge di tali serie, questo è uno sforzo vano, poiché la natura non pone le proprie configurazioni in serie e in membra articolate, e il concetto distingue secondo la determinatezza qualitativa, in quanto però compie soltanto dei salti. La vecchia sentenza o la cosiddetta legge: *non datur saltus in natura*, non è per nulla adatta a esprimere il divaricarsi del concetto. La continuità del concetto con se stesso è di natura completamente diversa.

§ 250

La *contraddizione* dell'idea, in quanto essa come natura è esterna a se stessa, è, più precisamente, la contraddizione da un lato della *necessità* – prodotta dal concetto – delle sue formazioni (*Gebilde*) e della loro determinazione razionale nella totalità organica, e dall'altro lato la loro contingenza indifferente (*gleichgültig*) e l'irregolarità indeterminabile. La contingenza e determinabilità dall'esterno fa valere il suo diritto nella sfera della natura. Questa contingenza raggiunge il massimo nel regno delle formazioni concrete, che però, in quanto cose naturali, sono al tempo stesso concrete soltanto *immediatamente*. L'*immediatamente* con-

creto cioè è un gran numero di proprietà l'una esterna all'altra e più o meno indifferenti reciprocamente, rispetto alle quali di conseguenza la soggettività semplice essente per sé è altrettanto indifferente e le abbandona alla determinazione esterna e quindi contingente. Conservare soltanto astrattamente le determinazioni concettuali e assegnare alla determinabilità esterna l'attuazione del particolare costituisce l'*impotenza* della natura.

Si è celebrata l'infinita ricchezza e la varietà delle forme e, del tutto irragionevolmente, la contingenza che si mescola nell'ordinamento estrinseco delle formazioni naturali, come se costituissero l'elevata libertà della natura, e anche la *sua* divinità o almeno la divinità *in* essa. Va ascritto al modo sensibile di rappresentarsi le cose il considerare la contingenza, l'arbitrio, l'assenza di ordine come libertà e razionalità. Quella impotenza della natura pone alla filosofia dei limiti, e la cosa meno opportuna è pretendere dal concetto che debba comprendere tali contingenze – e, come è stato detto, costruirle, dedurle; il compito sembra perfino più agevolato, quanto più trascurabile e isolata sia la formazione in oggetto*. Certo si possono ritrovare tracce della determinazione concettuale fino nell'estremo particolare, ma non è possibile in tal modo esaurirlo. Le tracce di questo processo e del nesso interno potranno stupire spesso l'osservatore, ma sembrano particolarmente stupefacenti o piuttosto incredibili specialmente a chi è abituato a vedere nel-

* Il signor *Krug*[1], in questo senso e insieme in un senso per altri versi del tutto ingenuo, ha sfidato una volta la filosofia della natura a compiere la bravata di dedurre *soltanto* la sua penna. Sarebbe stato possibile farlo sperare in questa prestazione e nella rispettiva glorificazione della *sua* penna, se un giorno la scienza fosse così avanzata e avesse chiarito tutto quello che è più importante in cielo e in terra nel presente e nel passato, da non avere niente di più importante da comprendere concettualmente.

1. Wilhelm Traugott Krug (1770-1842), filosofo tedesco che agli inizi dell'800 aveva attaccato l'idealismo da una prospettiva realistica, rivendicando la necessità di dar conto della determinatezza degli oggetti esterni (donde il riferimento divenuto celebre alla «penna»). Contro Krug Hegel aveva polemizzato in un saggio comparso nel «Kritisches Journal der Philosophie» nel 1802 con il titolo *Wie der gemeine Menschenverstand die Philosophie nehme*, ora in Hegel, GW, IV, 174-87; cfr. pure, nel medesimo volume, l'apparato critico a pp. 588-93.

la storia tanto della natura che dell'uomo soltanto contingenza. Tuttavia si deve stare attenti che tale traccia non venga presa per la totalità della determinazione della formazione, il che significa passare alle analogie menzionate.

Nell'impotenza della natura, che consiste nel non tener fermo il concetto nella sua attuazione, si trova la difficoltà e in molti ambiti l'impossibilità di trovare, muovendo dalla considerazione empirica, salde distinzioni per le classi e gli ordini. La natura confonde dappertutto i confini essenziali mediante formazioni intermedie e mal riuscite, da cui derivano continuamente istanze contro ogni salda distinzione, perfino all'interno di generi determinati (per es. quello umano) mediante mostri, che per un lato si devono ascrivere a tale genere e per l'altro mancano di determinazioni che dovrebbero essere considerate come peculiarità essenziale di quel genere. Per poter considerare queste formazioni come manchevoli, malriuscite, deformi, viene presupposto un tipo fisso, che non potrebbe però venir tratto dall'esperienza, poiché essa presenta anche quei cosiddetti mostri, quelle deformità, quelle cose intermedie e così via: tale tipo presupporrebbe piuttosto l'indipendenza e dignità della determinazione concettuale.

§ 251

La natura è *in sé* una totalità vivente; il movimento che si realizza attraverso il suo procedere graduale consiste più precisamente nel fatto che l'idea si *ponga* come ciò che essa è *in sé*; o – che è la stessa cosa – che dalla sua immediatezza e esteriorità che è la *morte*, vada *in sé* per essere dapprima come *vivente*, ma poi superi anche questa determinatezza, in cui è soltanto vita, e si presenti come giunta all'esistenza dello spirito, che è la verità e lo scopo finale della natura e la vera realtà effettiva dell'idea.

Aggiunta. Lo sviluppo del concetto secondo la sua determinazione, secondo lo scopo o, se si preferisce, secondo il fine, va inteso come un porre ciò che il concetto è in sé; il che implica che queste determinazioni del suo contenuto vengano ad esistenza, vengano manifestate, ma, al tempo stesso, non siano come indipendenti, sussistenti in sé, ma come momenti che rimangono nella sua unità, come ideali (*ideell*), cioè come poste. Questo porre può quindi

essere inteso come una estrinsecazione, un uscire, un dispiegarsi, un venir fuori da sé, in quanto la soggettività del concetto si perderebbe nell'estrinsecità reciproca delle sue determinazioni. Ma il concetto si conserva in esse, come la loro unità e idealità; e questo venir fuori dal centro verso la periferia, visto dal lato opposto, è perciò altrettanto un ricuperare nell'interiorità questa uscita, una rammemorazione (*Erinnern*) che è il concetto stesso a esistere nell'estrinsecazione. Partendo perciò dall'esteriorità, in cui dapprima è il concetto, il suo avanzare è un andare in sé nel centro, cioè portare l'esistenza a lui inadeguata dell'immediatezza, dell'esteriorità, all'unità soggettiva, all'essere in sé; ma questo non nel senso che il concetto se ne tragga fuori e l'allontani come un guscio vuoto, ma piuttosto nel senso che l'esistenza come tale sia in sé, ossia adeguata al concetto, che esista l'essere in sé che è la vita. Il concetto vuole infrangere la scorza dell'esteriorità e diventare per sé. La vita è il concetto venuto alla sua manifestazione, il concetto diventato chiaro, esplicitato, ma al tempo stesso la cosa più difficile da comprendere per l'intelletto, perché per l'intelletto la cosa più facile da comprendere è l'astratto, il morto, in quanto cosa più semplice di tutte.

DIVISIONE

§ 252

L'idea nella natura è:

I. nella determinazione dell'estrinsecità reciproca, dell'infinita *singolarizzazione* (*Vereinzelung*), al di fuori della quale è l'unità della forma; unità quindi che è un'unità *ideale* (*ideell*) essente soltanto *in sé*, e perciò soltanto *cercata*, la *materia* e il suo sistema ideale – la *meccanica*;

II. nella determinazione della *particolarità*, per cui la realtà è posta con la determinatezza formale immanente e con la differenza in essa esistente – un rapporto di riflessione, il cui essere in sé è l'*individualità* naturale – la *fisica*;

III. nella determinazione della *soggettività*, nella quale le distinzioni reali della forma sono altrettanto ricondotte all'unità *ideale* (*ideell*), che ha trovato se stessa ed è per sé – l'*organica*.

Aggiunta. La divisione muove dal punto di vista del concetto quale è colto nella sua totalità e mostra il suo divaricarsi nelle sue determinazioni; e in quanto in questo divaricarsi esplicita le sue determinazioni, e tuttavia dà loro solo un'indipendenza momentanea, vi si realizza e si pone quindi come idea. Ma è il concetto che altrettanto esplicita i suoi momenti e si articola nelle sue distinzioni, quanto riconduce a sé, alla loro idealità e unità, questi gradi manifestantisi in modo così indipendente e in effetti così soltanto, per la prima volta, si fa concetto concreto, idea e verità. Sembrano dunque esserci due vie tanto della divisione, quanto anche del procedimento scientifico; l'una che comincerebbe dal concetto concreto, e questa nella natura è la vita considerata per sé, e da essa si sarebbe condotti alle sue estrinsecazioni che la vita espelle da sé come circoli della natura indipendenti, e si riferisce ad essi come ad altre forme della sua esistenza, che perciò sono però più astratte, e terminerebbe con il completo estinguersi della vita. L'altra via è quella opposta, che comincia con il modo soltanto dapprima immediato in cui il concetto esiste, con il suo ultimo esser fuori di sé, e termina con la sua vera esistenza, con la verità della sua esposizione completa. Quella prima via può essere paragonata al cammino che si compie nella rappresentazione dell'emanazione, la seconda con il cammino intrapreso nella rappresentazione dell'evoluzione (§ 249, *Aggiunta*). Ciascuna di queste forme è di per sé unilaterale, esse sono contemporanee; l'eterno processo divino è un fluire in due direzioni opposte che si incontrano e compenetrano completamente in un punto unico. Il primo termine, anche se gli diamo il nome più alto, è soltanto un immediato, anche se noi intendiamo pensare a qualcosa di concreto. Se la materia per es. si nega come esistenza non vera e sorge un'esistenza più alta, da un lato, mediante un'evoluzione, è superato il grado precedente, e dall'altro esso rimane però sullo sfondo e viene di nuovo generato mediante l'emanazione. L'evoluzione è così anche involuzione, in quanto la materia si inviluppa in modo da essere vita. In virtù dell'impulso dell'idea a diventare se stessa, l'indipendente diventa momento, come per es. i sensi degli animali, viene reso oggettivamente esterno, come il sole, i corpi lunari e cometari: già nel campo fisico questi corpi perdono la loro indipendenza, sebbene conservino ancora la stessa figura con qualche mutamento e sono così gli elementi; la vista soggettiva, proiettata al di fuori, è il sole, il gusto è l'acqua, l'odorato è l'aria. Siccome l'importante è porre le determinazioni del concetto, non dobbiamo cominciare dalla sfera vera, ma da ciò che è più astratto.

La materia è la forma in cui l'estrinsecità della natura giunge al suo primo essere in sé, all'astratto essere per sé che è escludente e quindi una molteplicità che comprendendo in un essere per sé universale la sua unità come la molteplicità essente per sé ha al tempo stesso tale unità in sé e fuori di sé – la gravità. Nella meccanica l'essere per sé non è ancora un'unità individuale in sé in quiete, capace di portare sotto di sé la molteplicità. Perciò la materia grave non ha ancora alcuna individualità, in cui sarebbero tutte le determinazioni; e siccome le determinazioni del concetto sono ancora reciprocamente estrinseche, la distinzione è ancora indifferente o soltanto quantitativa e non qualitativa, e la materia, come semplice massa, è priva di forma. Nel corpo individuale nella fisica si raggiunge la forma, e abbiamo quindi subito in primo luogo il dissol-

mento della gravità come il dominio dell'essere per sé sulla molteplicità, che non è più una tendenza, ma è giunta alla quiete, sebbene dapprima soltanto in modo apparente: ogni atomo d'oro per es. contiene tutte le determinazioni o proprietà di tutto l'oro e la materia è specificata e particolarizzata in se stessa. La seconda determinazione è che qui la particolarità come determinatezza quantitativa e l'essere per sé come punto dell'individualità ancora coincidono, e quindi il corpo è determinato in modo finito; l'individualità, ancora legata a singole proprietà specifiche escludenti, non è ancora presente in modo totale. Se un tal corpo viene portato nel processo, cessa di essere quello che è, se perde tali proprietà; la determinatezza qualitativa è quindi posta affermativamente, ma non al tempo stesso anche negativamente. L'organico è la totalità della natura, un'individualità essente per sé che si sviluppa in sé fino alle sue distinzioni: ma in modo tale che in primo luogo queste determinazioni sono al tempo stesso totalità concrete, non soltanto proprietà specifiche; in secondo luogo rimangono anche determinate qualitativamente l'una rispetto all'altra e vengono così poste idealmente (*ideell*) come finite dalla vita, che si conserva nel processo di queste membra. Così abbiamo parecchi essere per sé, che però vengono ricondotti all'essere per sé essente per sé che, come fine a se stesso, soggioga le membra e le riduce a mezzi; l'unità dell'essere determinato qualitativo e della gravità, che trova se stessa nella vita.

Ogni grado è un regno peculiare della natura e tutti sembrano sussistere per sé, ma l'ultimo è l'unità concreta di tutti i precedenti, come in generale ogni successivo ha gli inferiori in sé, anche se se li contrappone come la sua natura inorganica. L'*un* grado è la forza (*Macht*) dell'altro e questo è reciproco e in ciò consiste il vero senso delle *potenze* (*Potenzen*). Le potenze opposte all'individuale, al soggettivo, sono l'inorganico – l'inorganico distrugge l'organico; ma altrettanto l'organico è di nuovo la forza (*Macht*) che opera contro le sue forze (*Mächte*) universali, aria, acqua, le quali, per quanto siano sempre lasciate libere, vengono anche trasformate e assimilate. La vita eterna della natura consiste in primo luogo nel fatto che l'idea si esponga in ogni sfera, come si può esporre in tale finitezza, proprio come ogni goccia d'acqua dà un'immagine del sole; in secondo luogo è la dialettica del concetto che infrange la limitazione di quella sfera, in quanto non si può accontentare di un tale elemento inadeguato e necessariamente passa in un grado superiore.

PRIMA SEZIONE DELLA FILOSOFIA DELLA NATURA

LA MECCANICA

§ 253

La meccanica considera:

A. L'estrinsecità reciproca interamente astratta – lo *spazio* e il *tempo*.

B. L'estrinsecità reciproca *singolarizzata* (*vereinzelt*) e la sua relazione in quell'astrazione – *materia* e *movimento* –, la meccanica *finita*.

C. La *materia* nella libertà del suo concetto essente in sé, del *movimento libero* – la meccanica *assoluta*.

Aggiunta. L'estrinsecità si scinde subito in due forme, una volta come positiva, lo spazio, una volta come negativa, il tempo. Il primo termine concreto, l'unità e negazione di questi momenti astratti, è la materia; in quanto questa è riferita ai suoi momenti, essi stessi sono riferiti l'uno all'altro, nel movimento. Se questa relazione non è esterna, abbiamo l'unità assoluta di materia e movimento, la materia che muove se stessa.

A
SPAZIO E TEMPO

a
LO SPAZIO

§ 254

La prima e immediata determinazione della natura è l'*universalità* astratta *del suo esser fuori di sé*, la sua indifferenza (*Gleich-*

ne che essa sia il tratto più breve tra due punti si viene a costituire il *concetto* (nel modo, cioè, in cui compare in tali definizioni, cfr. § 229). Che il *concetto* non ci sia già nell'*intuizione* costituisce la loro distinzione, che provoca l'esigenza di una definizione. Ma che quella definizione sia analitica lo si vede chiaramente dal fatto che la linea retta si riduce alla semplicità della direzione; la semplicità però, presa in relazione all'*insieme* (*Menge*), dà la determinazione dell'insieme *minimo*, in questo caso, la via più breve.

Aggiunta. Soltanto la linea retta è la prima determinazione della spazialità, mentre in sé le linee curve hanno subito due dimensioni; nel circolo abbiamo la linea alla seconda potenza. Come seconda negazione la superficie ha due dimensioni, poiché il secondo termine è altrettanto doppio, quanto il *due*.

La geometria deve scoprire quali determinazioni conseguano, quando ne sono presupposte certe altre; l'essenziale è poi che le determinazioni presupposte e quelle che ne dipendono costituiscano una sola totalità sviluppata. I capisaldi della geometria sono quelli dove è posto un tutto, a sua volta espresso nelle sue determinatezze. Rispetto al triangolo ci sono due di tali capisaldi, mediante i quali la determinatezza del triangolo è compiuta. α) Se prendiamo tre parti di un triangolo, tra cui ci deve essere un lato (si hanno allora tre casi), il triangolo è determinato in modo completo. La geometria prende poi anche una via indiretta quando muove da due triangoli che, a queste condizioni, devono essere congruenti; questa è la forma di rappresentazione più semplice, che però è qualcosa di superfluo. In verità la proposizione richiede un solo triangolo che sia in se stesso un tale rapporto per cui, se le sue prime tre parti sono determinate, lo sono anche le rimanenti; il triangolo è determinato mediante due lati e un angolo, o mediante due angoli e un lato e così via. La determinatezza o il concetto sono le tre prime parti; le altre tre parti appartengono alla realtà esterna del triangolo e sono superflue per il concetto. La determinazione, in questo porre, è ancora interamente astratta e si ha soltanto la dipendenza in generale; manca ancora infatti il rapporto della determinatezza determinata, e cioè quale sia la grandezza delle parti del triangolo. β) Questo lo si ottiene nel teorema di Pitagora che è la perfetta determinatezza del triangolo, poiché soltanto l'angolo retto è completamente determinato, essendo l'angolo adiacente uguale ad esso. Questa proposizione si distingue perciò come superiore rispetto a tutte le altre, come un simbolo dell'idea; c'è un tutto che si è diviso in sé, come ogni figura in filosofia è divisa in sé come concetto e realtà. Abbiamo la stessa grandezza una volta come quadrato dell'ipotenusa, e poi divisa come i quadrati dei cateti. Una definizione più alta del circolo come uguaglianza dei raggi implica che la distinzione venga considerata in sé e in tal modo è raggiunta la sua determinatezza completa. Questo avviene nella trattazione analitica, dove non si ha altro che quello che si trova nel teorema di Pitagora; i cateti sono seno e coseno, o ascissa e ordinata, l'ipotenusa è il raggio. Il rapporto di questi tre termini è la determinatezza, ma non una determinatezza semplice come nella prima definizione, bensì un rapporto di distinti. Anche Euclide conclude il suo primo libro con il teorema di Pitagora; successivamente l'interesse è rivolto anche a riportare il diverso all'uguale. E così Euclide conclude il secondo libro, riportando il rettangolo al quadrato. Come rispetto a un'ipotenusa è possibile una molteplicità infinita di triangoli, così rispetto a un quadrato una molteplicità di rettangoli; il luogo comune per entrambi è il circolo. Questo è il modo di procedere scientificamente della geometria come scienza intellettiva astratta.

b

IL TEMPO

§ 257

La negatività che si riferisce come punto allo spazio e sviluppa in esso le sue determinazioni come linea e superficie, nella sfera dell'essere fuori di sé è però altrettanto *per sé* e vi pone le sue determinazioni al tempo stesso come nella sfera dell'essere fuori di sé, con ciò stesso manifestandosi come indifferente (*gleichgültig*) rispetto all'inerte giustapposizione. La negatività posta così per sé è il *tempo*.

Aggiunta. Lo spazio è la quantità immediata esistente in cui tutto sussiste e permane, e perfino il limite ha forma di un sussistere; questo è il difetto dello spazio. Lo spazio è questa contraddizione, di avere in sé la negazione, ma in un modo tale per cui questa negazione si scinde in un sussistere indifferente. Essendo dunque lo spazio soltanto questa negazione interna di sé, la sua verità è il superarsi dei suoi momenti; ora il tempo è proprio l'esistenza di questo continuo superarsi e nel tempo il punto ha quindi realtà effettiva. La distinzione è uscita dallo spazio, il che vuol dire che cessa di essere questa indifferenza, è per sé nella sua intera irrequietezza, non è più paralizzata. Questa quantità pura, come distinzione esistente per sé, è il negativo in se stesso, il tempo; è la negazione della negazione, la negazione riferentesi a sé. La negazione nello spazio è negazione in un altro e pertanto nello spazio non viene ancora resa giustizia al negativo. Certo nello spazio la superficie è negazione della negazione, ma, secondo la sua verità, è distinta dallo spazio. La verità

dello spazio è il tempo, e in tal modo lo spazio diventa tempo; non siamo noi quindi a passare soggettivamente al tempo, ma è lo spazio stesso a passare (*übergehen*). Nella rappresentazione spazio e tempo sono ampiamente separati, e vi abbiamo lo spazio e poi *anche* il tempo ed è questo «anche» contro cui combatte la filosofia.

§ 258

Il tempo, come l'unità negativa dell'essere fuori di sé, è ugualmente qualcosa di semplicemente astratto, ideale. Il tempo è l'essere che, in quanto è, *non* è, e in quanto *non* è, *è*; è il divenire *intuìto*, in quanto cioè le distinzioni, certo semplicemente *momentanee*, ossia immediatamente superantisi, sono determinate come *esterne*, cioè tuttavia esterne *a se stesse*.

Il tempo, come lo spazio, è una *pura forma* della *sensibilità* ossia dell'*intuire*, è il sensibile non sensibile – ma la distinzione dell'oggettività e di una coscienza soggettiva ad essa contrapposta non lo riguarda affatto, proprio come non riguarda lo spazio. Se queste determinazioni vengono applicate a spazio e tempo, lo spazio sarebbe l'astratta oggettività e il tempo l'astratta soggettività. Il tempo è il medesimo principio dell'Io=Io della pura autocoscienza; ma è il medesimo principio o il concetto semplice ancora nella sua intera esteriorità e astrazione – come il *divenire* soltanto intuìto, il puro essere in sé come semplicemente un venire fuori di sé.

Il tempo è altrettanto *continuo* quanto lo spazio, poiché è la negatività *che si riferisce a sé* astrattamente, e in quest'astrazione non c'è ancora alcuna distinzione reale.

Nel tempo, si dice, tutto *nasce* e *perisce* (*vergeht*); ma se si prescinde da *tutto*, ossia da ciò che riempie il tempo, come pure da ciò che riempie lo spazio, rimangono il tempo vuoto e lo spazio vuoto, sono poste cioè queste astrazioni dell'esteriorità e rappresentate come se fossero per sé. Ma le cose non stanno in questo modo, e cioè nel senso che *nel* tempo tutto nasce e perisce, bensì il tempo stesso è questo *divenire*, nascere e perire, l'*astrarre essente*, il *Chronos* che genera e distrugge tutte le sue creature. Il reale è certo distinto dal tem-

po, ma altrettanto essenzialmente identico ad esso. Il reale è limitato e l'*altro* rispetto a questa negazione è *fuori* di lui; la determinatezza in esso è perciò *esterna* a sé, e quindi la contraddizione del suo essere; il tempo stesso è l'astrazione di questa esteriorità della sua contraddizione e della irrequietezza di questa contraddizione. Il finito è dunque passeggero e *temporale*, proprio perché non è, come il concetto, la negatività totale in se stesso; certo ha in sé questa negatività come sua essenza universale, ma non in modo ad esso conforme, è *unilaterale* e perciò si rapporta alla negatività come alla sua *potenza* (*Macht*). Ma il concetto, nella sua identità esistente liberamente per sé, Io=Io, è in sé e per sé l'assoluta negatività e libertà, e quindi il tempo non è la potenza a cui esso soggiace, né il concetto è nel tempo o qualcosa di temporale, ma è piuttosto la potenza del tempo, che è soltanto questa negatività come esteriorità. Soltanto ciò che è naturale è quindi sottoposto al tempo, in quanto il naturale è finito; il vero invece, l'idea, lo spirito, è *eterno*. Ma il concetto di eternità non deve essere inteso negativamente, come l'astrazione dal tempo, quasi che l'eternità esistesse fuori di esso; così pure non nel senso che l'eternità venga *dopo* il tempo, poiché in tal modo l'eternità sarebbe ridotta al futuro, a un momento del tempo.

Aggiunta. Il tempo non è, per così dire, un contenitore in cui tutto è posto come in un fiume che scorre e da cui viene trascinato via e verso il fondo. Il tempo è soltanto questa astrazione del consumare. Siccome le cose sono finite, perciò sono nel tempo; non è che vadano a fondo perché sono nel tempo, ma le cose stesse sono il temporale, l'essere tali è la loro determinazione oggettiva. Il processo delle cose effettivamente reali costituisce dunque il tempo e se il tempo viene chiamato il potere sommo, è anche però sommamente impotente. L'adesso (*Jetzt*) possiede un diritto enorme – non *è* niente altro che il singolo adesso; ma questo escludente nella sua divaricazione è dissolto, sciolto, polverizzato, non appena lo pronuncio. La *durata* è l'universale di questo adesso e di quell'adesso, l'essere superato di questo processo delle cose che non durano. Se anche le cose durano, il tempo però trascorre e non riposa; qui il tempo appare come indipendente e distinto dalle cose. Ma se diciamo che il tempo tuttavia trascorre, anche se le cose durano, questo significa soltanto che sebbene alcune cose durino, pure si manifesta un mutamento in altre cose, per es. nel corso del sole; e così le cose sono nel tempo. Il mutamento graduale è poi l'ultimo rifugio superficiale per poter attribuire tuttavia

alle cose quiete e durata. Se tutto fosse in quiete, anche la nostra rappresentazione, noi dureremmo e non ci sarebbe alcun tempo. Ma le cose finite sono temporali perché presto o tardi sono soggette al mutamento; la loro durata è quindi relativa.

L'intemporalità assoluta è distinta dalla durata; è l'*eternità* nella quale non c'è il tempo naturale. Ma il tempo stesso nel suo concetto è eterno; perché il tempo, non un qualche tempo né un qualche adesso, ma il tempo come tempo è il suo concetto, e questo, a sua volta, come ogni concetto in generale, è l'eterno e quindi anche l'assoluto presente. L'eternità non sarà, né era, ma *è*. La durata è quindi distinta dall'eternità, in quanto essa è soltanto un superamento relativo del tempo, mentre l'eternità è durata infinita, cioè durata non relativa, bensì riflessa in sé. Quello che non è nel tempo è ciò che è privo di processo. Ciò che è pessimo e ciò che è ottimo non è nel tempo, ma dura. Il pessimo perché è un'universalità astratta, come lo spazio, il tempo stesso, il sole, gli elementi, le pietre, i monti, la natura inorganica in generale, e anche opere dell'uomo come le piramidi; la loro durata non è affatto un segno di eccellenza. Ciò che dura viene stimato più alto di ciò che passa, ma ogni fioritura, ogni vitalità bella ha una morte precoce. Ma anche l'ottimo dura, non soltanto l'universale non vivente, inorganico, ma anche l'altro universale, il concreto in sé, il genere (*Gattung*), la legge, l'idea, lo spirito. Infatti dobbiamo distinguere se qualcosa è l'intero processo o soltanto un momento del processo. L'universale, come legge, ha anche un processo in se stesso e vive soltanto come processo, ma non è una parte del processo, non è nel processo, ma ne contiene entrambi i lati ed è a sua volta privo di processo. Dal lato del fenomeno la legge entra nel tempo, in quanto i momenti del concetto hanno l'apparenza dell'indipendenza, ma nel loro concetto le distinzioni escluse si rapportano come conciliate e rappacificate. L'idea, lo spirito è al di sopra del tempo, poiché ciò che è tale è il concetto stesso del tempo; è eterno, in sé e per sé, e non viene trascinato nel tempo, poiché non si perde in uno solo dei suoi lati del processo. Nell'individuo come tale le cose vanno altrimenti; da un lato è il genere (*Gattung*); la vita più bella è quella che unisce completamente in una figura l'universale e la sua individualità. Ma poi l'individuo è anche separato dall'universale, e così è uno dei lati del processo, la mutevolezza; secondo questo momento mortale cade nel tempo. Achille, il fiore della vita greca, Alessandro Magno, quest'individualità infinitamente attiva, non durano, rimangono soltanto le loro imprese, gli effetti della loro azione, cioè il mondo che hanno realizzato. Ciò che è mediocre dura e alla fine regge il mondo; questa mediocrità ha anche pensieri, mediante i quali influenza il mondo, sradica la vitalità spirituale, la riduce a semplice abitudine e così dura. La sua durata sta nel fatto che essa sussiste nell'assenza di verità, non ottiene giustizia, non rende onore al concetto, la verità non vi si espone come processo.

§ 259

Le dimensioni del tempo, *presente*, *futuro* e *passato* (*Vergangenheit*), sono il divenire, come tale, dell'*esteriorità* e la risoluzione di esso nelle distinzioni dell'essere come passare nel nulla e del nulla come passare nell'essere. Lo svanire immediato di queste distinzioni nella *singolarità* è il presente come *adesso*, il quale come *escludente* la singolarità e insieme semplicemente *continuo* negli altri momenti, è, a sua volta, soltanto questo svanire del suo essere nel nulla e del nulla nel suo essere.

Il presente *finito* è l'*adesso* fissato come *essente*, distinto dal *negativo*, dai momenti astratti del passato e del futuro, come l'unità concreta e quindi come l'affermativo; ma quell'essere a sua volta è soltanto l'astratto, che svanisce nel nulla. Del resto nella natura, dove il tempo è come *adesso*, non si giunge alla distinzione *sussistente* di quelle dimensioni; esse sono necessariamente solo nella rappresentazione soggettiva, nella *memoria* e nel *timore* o nella *speranza*. Ma il passato e il futuro del tempo come *essente* nella *natura* è lo spazio, poiché esso è il tempo negato, e quindi lo spazio superato è dapprima il punto, e, sviluppato per sé, il tempo.

Di fronte alla *geometria* come *scienza dello spazio* non c'è alcuna *scienza del tempo*. Le distinzioni del tempo non hanno quest'*indifferenza* (*Gleichgültigkeit*) dell'esser fuori di sé, che costituisce la determinatezza immediata dello spazio; perciò non sono suscettibili di figurazioni come lo spazio. Il principio del tempo acquisisce questa capacità soltanto in quanto viene paralizzato, e la sua negatività abbassata dall'intelletto a *uno* (*Eins*). Questo morto uno, la somma esteriorità del pensiero, è suscettibile di essere combinato dall'esterno, e queste combinazioni, le figure dell'*aritmetica*, sono a loro volta suscettibili di determinazione intellettiva secondo uguaglianza e disuguaglianza, identificazione e distinzione.

Si potrebbe inoltre pensare ancora a una *matematica filosofica*, che conoscesse a partire dai concetti quello che la scienza matematica comune, seguendo il metodo dell'intelletto, deduce da determinazioni presupposte. Ma siccome la matematica non è altro che la scienza delle determinazioni finite di

grandezza, che devono saldamente rimanere nella loro finitezza e aver valore in essa, essa è essenzialmente una scienza dell'intelletto; e siccome ha la capacità di esserlo in modo perfetto, si deve piuttosto conservarle il privilegio che ha rispetto alle altre scienze di questa specie e non inquinarlo attraverso la mescolanza del concetto ad essa eterogeneo, né di fini empirici. In tal modo non è esclusa però la possibilità che il concetto fondi una coscienza più determinata, tanto rispetto ai principi intellettivi che fanno da guida, quanto rispetto all'ordinamento e alla sua necessità, sia nelle operazioni aritmetiche, che nelle proposizioni della geometria.

Sarebbe inoltre una fatica superflua e ingrata, per esprimere *pensieri*, voler usare un tale *medium* spettrale e inadeguato quali sono le figure spaziali e i numeri, e piegarli forzatamente a tale funzione. Le prime figure semplici e i primi numeri semplici, per la loro semplicità, sono appropriati a essere impiegati senza malintesi a costituire dei *simboli*, che tuttavia, per il pensiero, sono un tipo di espressione eterogenea e misera. I primi tentativi di pensiero puro sono ricorsi a tale espediente: il sistema *pitagorico* dei numeri ne è il celebre esempio. Ma rispetto a concetti più ricchi, questi mezzi diventano del tutto insoddisfacenti, poiché la loro composizione *estrinseca* e la contingenza della connessione in generale è inadeguata alla natura del concetto, e rende del tutto equivoco a quali delle molte relazioni possibili nei numeri e nelle figure più complessi, ci si debba attenere. In un tale *medium* estrinseco, in cui ogni determinazione cade nell'estrinsecità reciproca indifferente, la fluidità del concetto non può che volatilizzarsi. Quell'equivocità potrebbe soltanto essere eliminata attraverso la *spiegazione*. L'espressione essenziale del pensiero è quindi costituita da questa spiegazione, e quel simbolizzare è qualcosa di vuoto e superfluo.

Altre determinazioni matematiche, come l'*infinito*, i *suoi rapporti*, l'*infinitamente piccolo*, i *fattori*, le *potenze* (*Potenzen*) e così via, hanno il loro vero concetto nella filosofia stessa; è incongruo volerli derivare e prendere in prestito per la filosofia dalla matematica, dove vengono recepiti in modo aconcettuale, e spesso anche senza senso; è piuttosto dalla filosofia che ci dobbiamo attendere la loro giustificazione e il loro significato. È soltanto per pigrizia che, per risparmiarsi la fatica di pensare e di determinare i concetti, ci si rifugia in formule, che non sono per nulla un'espressione immediata di pensiero, e nei loro schemi già bell'e fatti.

La scienza veramente filosofica della matematica come *dottrina delle grandezze* sarebbe la scienza delle *misure*; ma essa presuppone già la particolarità reale delle cose, che c'è soltanto a partire dalla natura concreta. Ma per via della natura *esterna* della grandezza sarebbe certo la scienza più difficile di tutte.

Aggiunta. Le dimensioni del tempo rendono completo il determinato dell'intuizione, in quanto pongono il concetto del tempo, che è il divenire, per l'intuizione nella sua totalità o realtà; tale totalità e realtà consiste nel fatto che i momenti astratti dell'unità, che è il divenire, sono posti ciascuno per sé come il tutto, ma sotto determinazioni opposte. Queste due determinazioni sono ciascuna a sua volta come unità dell'essere e del nulla, ma sono anche distinte. Questa distinzione può essere soltanto quella del nascere e del perire (*Vergehen*). Nell'un caso nel passato (l'Ade), l'essere è il fondamento da cui si comincia; il passato è veramente stato come storia universale, eventi naturali, ma posto sotto la determinazione del non essere che vi si aggiunge. Nell'altro si ha il caso inverso: nel futuro il non essere è la prima determinazione, l'essere quella successiva, sebbene non quanto al tempo. Il termine medio è l'unità indifferente di entrambi, in modo che né l'uno, né l'altro costituisce il termine determinante. Il presente *è* soltanto in quanto il passato non è: viceversa l'essere dell'adesso ha la determinazione di non essere e il non essere del suo essere è il futuro; il presente è quest'unità negativa. Il non essere dell'essere, al cui posto è subentrato l'adesso, è il passato; l'essere del non essere, che è contenuto nel presente, è il futuro. In senso positivo, del tempo si può dunque dire: soltanto il presente è, il prima e il dopo non sono; ma il presente concreto è il risultato del passato, ed è gravido del futuro. Il vero presente è quindi l'eternità.

Per la considerazione filosofica dello spazio e del tempo si potrebbe anche usare il nome di matematica. Ma se si volessero trattare filosoficamente le figurazioni dello spazio e dell'uno (*Eins*), andrebbero perduti il loro significato e la loro figura specifici; una loro filosofia diventerebbe qualcosa di logico o anche qualcosa di appartenente a una scienza filosofica concreta a seconda che si attribuisca ai concetti un significato più concreto. Mentre la matematica considera in questi oggetti soltanto la determinazione della grandezza, e, come abbiamo ricordato, non il tempo stesso, ma soltanto l'uno nelle sue figurazioni e correlazioni, così di certo nella dottrina del movimento il tempo diventa anche oggetto di questa scienza, ma la matematica applicata non è affatto una

scienza immanente, proprio perché è l'applicazione della matematica pura a un materiale dato e alle sue determinazioni tratte dall'esperienza.

C

IL LUOGO E IL MOVIMENTO

§ 260

Lo spazio è in se stesso la contraddizione dell'estrinsecità reciproca indifferente (*gleichgültig*) e della continuità priva di distinzioni, la pura negatività in se stesso e il *passare* (*Übergehen*) *dapprima nel tempo*. Similmente il tempo, poiché i suoi momenti contrapposti, trattenuti nell'uno (*Eins*), si superano immediatamente, è il *venir a coincidere* immediato nell'indifferenza (*Indifferenz*), nell'estrinsecità reciproca priva di distinzioni, ossia nello *spazio*. Pertanto nello spazio, la determinazione *negativa*, il punto *escludente*, non è più soltanto in sé conforme al concetto, ma è *posto* e *concreto* in sé mediante quella negatività totale che è il tempo; il punto in tal modo concreto è il *luogo* (§§ 255 e 256).

Aggiunta. Se volgiamo indietro lo sguardo all'esposizione del concetto di durata, quest'unità immediata dello spazio e del tempo è già il fondamento mediante il quale essi sono; infatti il negativo dello spazio è il tempo, il positivo, l'essere delle distinzioni del tempo è lo spazio. Ma entrambi vi sono posti con un valore diverso, ossia la loro unità è soltanto esposta come movimento del passare (*Übergehen*) dell'uno nell'altro in modo che l'inizio, e la realizzazione e il risultato si separano. Ma il risultato esprime proprio quello che è il loro fondamento e la loro verità. Il durevole è l'autoidentità, in cui il tempo è tornato; essa è lo spazio, poiché la sua determinatezza è l'esistenza indifferente in generale. Il punto è qui come è in verità, e cioè come un universale; appunto perciò il punto è come spazio intero, come totalità delle dimensioni. Questo qui (*Hier*) è poi altrettanto tempo, è un presente, che immediatamente si supera, un adesso che è stato. Il qui è al tempo stesso adesso (*Jetzt*); infatti è il punto della durata. Quest'unità del qui e dell'adesso è il luogo.

§ 261

Il luogo, come l'identità *posta* dello spazio e del tempo, è dapprima similmente la *contraddizione* posta, contraddizione che sono

lo spazio e il tempo ciascuno preso per sé. Il luogo è la *singolarità* spaziale con ciò stesso indifferente (*gleichgültig*), e lo è soltanto come *adesso spaziale*, come tempo, sicché il luogo è immediatamente indifferente rispetto a se stesso come *questo* luogo, è esterno a sé, è la negazione di sé, e quindi un *altro luogo*. Questo *perire* e *rigenerarsi* dello spazio nel tempo e del tempo nello spazio, per cui il tempo viene posto a se stesso spazialmente come *luogo*, ma questa spazialità indifferente altrettanto immediatamente viene posta *temporalmente*, è il *movimento*. Ma questo divenire, a sua volta, è altrettanto il coincidere in sé della sua contraddizione, l'unità *esistente in modo immediatamente identico* di entrambi, la *materia*.

Il passaggio dall'idealità alla realtà, dall'astrazione all'esistenza concreta, in questo caso dallo spazio e dal tempo alla realtà, che si manifesta come *materia*, per l'intelletto è inconcepibile e gli appare sempre come qualcosa di estrinseco e come un dato. La rappresentazione usuale consiste nel considerare spazio e tempo come *vuoti*, indifferenti (*gleichgültig*) verso ciò che li riempie; la loro *vuotezza* viene fatta *riempire* di materia *dal di fuori* e in tal modo si ammette da un lato che le cose materiali siano indifferenti rispetto allo spazio e al tempo, e dall'altro, insieme, che siano essenzialmente spaziali e temporali.

Della materia si dice: α) che essa è *composta* – questo si riferisce alla sua estrinsecità reciproca astratta, ossia lo spazio. In quanto nella materia si astrae dal tempo e in generale da ogni forma, si è affermato che essa è eterna e immutabile. E questo indubbiamente ne consegue in modo immediato; ma tale materia è anche soltanto un'entità astratta priva di verità. β) La materia è *impenetrabile* e presta *resistenza*, è qualcosa di tangibile, visibile ecc. Questi predicati non indicano altro se non il fatto che la materia in parte è per la percezione determinata, in generale *per un altro*, in parte però che è anche *per sé*. Entrambe sono determinazioni che la materia ha proprio in quanto è l'*identità* dello spazio e del tempo, dell'*estrinsecità reciproca* immediata e della *negatività*, ossia della singolarità in quanto essente *per sé*.

Il *passaggio dell'idealità nella realtà* si ha anche in modo

nere è il movimento che viene a sé dal superamento del sé singolo esistente e ricade in esso – un processo in cui il singolo essente perisce. La morte per vecchiaia in generale è perdita delle forze, uno stato semplice universale di calo. Le sue manifestazioni esterne sono l'aumento dell'ossificazione e il rilassamento della tensione muscolare e dei tendini, la cattiva digestione, l'indebolimento della sensibilità, la regressione della vita individuale alla vita puramente vegetativa. «Se la stabilità del cuore nella vecchiaia cresce fino a un certo grado, l'eccitabilità diminuisce e alla fine cessa del tutto»[bb]. Si osserva anche «nell'età più avanzata un calo quantitativo»[bc]. Questo rapporto puramente quantitativo però, come qualitativo, come processo determinato, era la malattia vera e propria, non debolezza o forza eccessiva; il che è una completa superficialità.

δ) LA MORTE INNATA ALL'INDIVIDUO

§ 375

L'universalità per cui l'animale come singolo è un'esistenza *finita* si mostra in lui come la forza astratta nell'esito a sua volta astratto del processo che avviene al suo interno (§ 356). La sua inadeguatezza all'universalità è la sua *malattia originaria* e [il] *germe* innato *della morte*. Il superamento di questa inadeguatezza è a sua volta il compiersi di questo destino. L'individuo la supera in quanto conforma all'universalità la sua singolarità, ma con ciò stesso, in quanto essa è astratta e immediata, raggiunge soltanto un'*oggettività astratta*, in cui la sua attività si [è] intorpidita, fossilizzata, e la vita è diventata *abitudine* priva di processualità, per cui si uccide da sé.

Aggiunta. L'organismo può guarire dalla malattia; ma siccome è malato per sua natura, gli è innata la necessità della morte, cioè di questa dissoluzione per cui la serie dei processi diventa un processo vuoto che non ritorna in se stesso. Nell'opposizione sessuale muoiono immediatamente soltanto le membra sessuali separate – le parti della pianta: esse muoiono per la loro unilateralità, non come totalità; come totalità muoiono attraverso l'opposizione di maschilità e femminilità che ciascuno ha in sé: come nella pianta gli stami (*stamina*) si inturgidiscono diventando ricettacolo passivo e la parte passiva del pistillo diventa generativa, così ogni individuo è a sua volta l'unità dei due sessi. Questo però è la sua morte; infatti è soltanto individualità e questa è la sua determinatezza essenziale. Soltanto il genere è in una unità sola l'unità di totalità complete. Come dunque dapprima l'opposizione tra maschilità e femminilità cadeva non superata nell'organismo, così ora è più determinata l'opposizione delle forme astratte della totalità che subentrano nella febbre e sono compiute con il tutto. L'individualità non può suddividere così il suo sé, poiché non è un universale. In questa inadeguatezza universale si trova la separabilità dell'anima e del corpo, mentre lo spirito è eterno, immortale; infatti, essendo, come verità, oggetto a se stesso, è inseparabile dalla sua realtà – l'universale che si espone (*darstellt*) come universale. Nella natura invece l'universalità giunge soltanto a manifestarsi in questo modo negativo per cui la soggettività vi è superata. La forma nella quale si compie quella scissione è proprio il compimento del singolo che si fa universale, ma non può sopportare quest'universalità. Certo l'animale si conserva in vita contro la sua natura inorganica e il suo genere (*Gattung*); ma questo, come l'universale, mantiene da ultimo la prevalenza. Il vivente come singolo muore per abitudine alla vita, in quanto si inserisce nel suo corpo (*Körper*) e nella sua realtà. La vitalità si fa per sé universale, in quanto le attività divengono universali e in questa universalità muore proprio la vitalità che ha bisogno dell'opposizione, poiché essa è processo, ma poi l'altro, che essa dovrebbe superare, non è più un altro (*Anderes*). Come nel campo spirituale i vecchi sempre più si ritirano e si sentono a loro agio nel loro genere, le loro rappresentazioni generali diventano a essi sempre più familiari e il particolare sempre più svanisce, ma in tal modo cade anche la tensione e l'*interesse* (*l'essere tra*) ed essi sono soddisfatti di questa abitudinarietà priva di processo, lo stesso avviene nel fisico. La mancanza di opposizione verso la quale muove l'organismo è la quiete della morte; e questa quiete della morte supera l'inadeguatezza della malattia, che perciò era la prima origine della morte.

bb. Autenrieth, *op. cit.*, parte I, § 157.
bc. Ivi, parte II, § 767.

§ 376

Ma quest'identità acquisita con l'universale è il superamento dell'*opposizione formale*, della singolarità *immediata* e dell'*universalità* dell'individualità, e questo [è] uno dei lati soltanto, e precisamente quello astratto, la *morte del naturale*. Ma la soggettività nell'idea della vita è il concetto, e pertanto è *in sé* l'assoluto *essere in sé* della *realtà effettiva* e l'universalità concreta; attraverso il superamento dell' *immediatezza* della sua realtà, che è stato mostrato, si è congiunta con se stessa; l'ultimo *essere fuori di sé* della natura è superato, e il concetto in essa essente solo *in sé* è così divenuto *per sé*. La natura è quindi passata nella sua verità, nella soggettività del concetto, la cui *oggettività* è a sua volta l'immedia-

tezza superata della singolarità, l'*universalità concreta*, per cui è posto il concetto che ha la realtà ad esso corrispondente, il concetto come sua *esistenza*, lo *spirito*.

Aggiunta. Al di là di questa morte della natura, da questo morto involucro *viene fuori* una natura più bella, *lo spirito*. Il vivente termina con questa separazione e questo astratto congiungersi in sé. Ma una cosa contraddice l'altra: α) quello che si è congiunto, è perciò identico – concetto o genere e realtà, o soggetto e oggetto non più separati; β) quello che si è respinto e separato proprio per questo non è astrattamente identico. La verità è la sua unità, come unità di distinti, in modo che in questo congiungersi e in questa separazione si è superata proprio soltanto l'opposizione formale per via dell'identità essente per sé e altrettanto per via della separazione si è negata soltanto l'identità formale. Detto in modo più concreto, questo significa che il concetto della vita, il genere, la vita nella sua universalità, respinge da sé la sua realtà in sé diventata totale, ma è in sé identica con la medesima, è idea, si conserva assolutamente, è il divino, l'eterno, rimane dunque nella medesima; ed è stata soltanto superata la forma, l'inadeguatezza naturale, l'estrinsecità ancora soltanto astratta del tempo e dello spazio. Il vivente è certo il modo supremo dell'esistenza del concetto nella natura; ma anche qui il concetto è soltanto in sé, poiché l'idea nella natura esiste soltanto come ente singolo. Nel movimento locale l'animale si è svincolato completamente dalla gravità, nella sensazione sente se stesso, nella voce si ascolta; nel processo del genere esiste il genere, ma anche soltanto come ente singolo. Poiché quest'esistenza poi è sempre inadeguata all'universalità dell'idea, l'idea deve spezzare questo cerchio e infrangendo questa inadeguatezza farsi largo. Invece dunque che il terzo nel processo del genere di nuovo scada a singolarità, l'altro lato, la morte è il superamento del singolo, e in tal modo il venir fuori del genere, dello spirito; infatti la negazione del naturale, cioè della singolarità immediata, fa sì che l'universale, il genere, venga posto e precisamente in forma di genere. Nell'*individualità* questo movimento di entrambi è il decorso che si supera e *il cui risultato è la coscienza*, l'unità che è in sé e per sé unità di entrambi, come sé, non soltanto come genere nel concetto interno del singolo. L'idea esiste quindi *nel* soggetto indipendente, per il quale, come organo del concetto, tutto è ideale e fluido; cioè esso *pensa*, fa suo ogni elemento spaziale e temporale, ha quindi in esso l'universalità, cioè se stesso. In quanto così l'universale ora è per l'universale, è il concetto per sé; questo giunge a mostrarsi soltanto nello spirito in cui il concetto si rende oggettivo, ma in tal modo è posta l'esistenza del concetto come concetto. Il pensiero, come questo universale essente per sé, è ciò che è *immortale* (*das Unsterbliche*); ciò che è mortale consiste invece nel fatto che l'idea, l'universale non è adeguato a sé.

Questo è il *passaggio del naturale nello spirito*; nel vivente la natura si è compiuta e ha concluso la sua pace, in quanto si rovescia in qualcosa di superiore. Lo spirito così è venuto fuori dalla natura. Lo scopo della natura è uccidere se stessa e infrangere la sua corteccia dell'immediato, del sensibile, bruciarsi come la fenice per venir fuori ringiovanita da questa esteriorità. La natura è diventata a sé un altro (*Anderes*), per riconoscersi come idea e conciliarsi con sé. Ma è unilaterale far venire lo spirito in tal modo come *divenire* dall'in sé soltanto all'essere per sé. La natura certamente è l'immediato ma anche, come l'altro (*das Andere*) rispetto allo spirito, soltanto qualcosa di relativo: e quindi, come il negativo, soltanto qualcosa di posto. È la potenza (*Macht*) dello spirito libero che supera questa negatività; lo spirito è sia prima che dopo la natura, non soltanto l'idea metafisica di essa. Come il fine della natura lo spirito è proprio perciò *prima* di essa, essa è venuta fuori da lui: tuttavia non in modo empirico, ma in quanto lo spirito è già sempre contenuto in essa, che esso presuppone (*voraussetzt*) a sé. Ma la sua libertà infinita lascia libera la natura e rappresenta l'agire dell'idea di contro ad essa come una necessità interna, come un uomo libero del mondo è sicuro che il suo agire è l'attività del mondo. Lo spirito quindi, derivando *dapprima* dall'immediato, ma *poi* cogliendosi astrattamente, vuole liberare se stesso, in quanto forma la natura a partire da sé; questo agire dello spirito è la filosofia.

In tal modo abbiamo condotto la nostra considerazione della natura fino al suo limite. Lo spirito che ha colto se stesso vuole conoscersi anche nella natura, superare nuovamente la perdita di sé. Soltanto questa conciliazione dello spirito con la natura e con la realtà è la sua vera liberazione, in cui congeda il suo modo particolare di pensare e di intuire. Questa liberazione dalla natura e dalla sua necessità è il concetto della filosofia della natura. Le figure della natura sono soltanto figure del concetto, tuttavia nell'elemento dell'esteriorità le cui forme, certo, come i gradi della natura sono fondate nel concetto; ma anche dove questo si raccoglie nella sensazione, è ancor sempre non l'essere presso di sé del concetto come concetto. La difficoltà della filosofia della natura consiste precisamente nel fatto che da un lato il materiale (*das Materielle*) è così spettrale rispetto all'unità del concetto e poi che lo spirito deve fare i conti con il dettaglio da cui viene messo in questione, un dettaglio che è un sempre maggiore accumularsi di dettagli. Ma ciononostante la ragione deve confidare in se stessa, convinta che nella natura il concetto parla al concetto e la vera figura del concetto, che si trova nascosta sotto l'estrinsecità reciproca delle figure infinitamente numerose, le si mostrerà. Se gettiamo in breve uno sguardo complessivo sul campo che abbiamo percorso, l'idea era dapprima liberamente licenziata[1] nella gravità formando un corpo (*Leib*), le cui membra sono i corpi liberi celesti; poi l'esteriorità prendeva forma di proprietà e di qualità, che, appartenendo a un'unità individuale, avevano nel processo chimico un movimento

1. Per l'uso e il significato di questo termine rispetto all'idea nel passaggio dalla logica alla filosofia della natura cfr. il § 244 con cui si chiude appunto la prima parte dell'*Enciclopedia*.

immanente e fisico; nella vitalità infine la gravità è licenziata in membra, in cui permane l'unità soggettiva. Lo scopo di queste lezioni è dare un'immagine della natura per soggiogare questo Proteo, trovare in questa esteriorità soltanto lo specchio di noi stessi, vedere nella natura un libero riflesso dello spirito, conoscere Dio non nella considerazione dello spirito, ma nella sua esistenza immediata.

INDICI

Raum anschauend. Dieses sein letzteres Werden, *die Natur*, ist sein lebendiges unmittelbares Werden; sie, der entäußerte Geist, ist in ihrem Dasein nichts, als diese ewige Entäußerung ihres *Bestehens* und die Bewegung, die das *Subjekt* herstellt.

Die andere Seite aber seines Werdens, die *Geschichte*, ist das *wissende*, sich *vermittelnde* Werden – der an die Zeit entäußerte Geist; aber diese Entäußerung ist ebenso die Entäußerung ihrer selbst; das Negative ist das negative seiner selbst. Dies Werden stellt eine träge Bewegung und Aufeinanderfolge von Geistern dar, eine Galerie von Bildern, deren jedes mit dem vollständigen Reichtume des Geistes ausgestattet, ebendarum sich so träge bewegt, weil das Selbst diesen ganzen Reichtum seiner Substanz zu durchdringen und zu verdauen hat. Indem seine Vollendung darin besteht, das was *er ist*, seine Substanz, vollkommen zu *wissen*, so ist dies Wissen sein *Insichgehen*, in welchem er sein Dasein verläßt und seine Gestalt der Erinnerung übergibt. In seinem Insichgehen ist er in der Nacht seines Selbstbewußtseins versunken, sein verschwundnes Dasein aber ist in ihr aufbewahrt, und dies aufgehobne Dasein, – das vorige, aber aus dem Wissen neugeborne, – ist das neue Dasein, eine neue Welt und Geistesgestalt. In ihr hat er ebenso unbefangen von vorn bei ihrer Unmittelbarkeit anzufangen, und sich von ihr auf wieder groß zu ziehen, als ob alles vorhergehende für ihn verloren wäre, und er aus der Erfahrung der frühern Geister nichts gelernt hätte. Aber die *Er-Innerung* hat sie aufbewahrt und ist das Innre und die in der Tat höhere Form der Substanz. Wenn also dieser Geist seine Bildung von sich nur auszugehen scheinend wieder von vorn anfängt, so ist es zugleich auf einer höhern Stufe daß er anfängt. Das Geisterreich, das auf diese Weise sich in dem Dasein gebildet, macht eine Aufeinanderfolge aus, worin einer den andern ablöste, und jeder das Reich der Welt von dem vorhergehenden übernahm. Ihr Ziel ist die Offenbarung der Tiefe, und diese ist *der absolute Begriff*; diese Offenbarung ist hiemit das Aufheben seiner Tiefe oder seine *Ausdehnung*, die Negativität dieses insichseienden Ich, welche seine Entäußerung oder Substanz ist, – und seine *Zeit*, daß diese Entäußerung sich an ihr selbst entäußert und so in ihrer Ausdehnung ebenso in ihrer Tiefe, dem Selbst ist.

Il divenire dello Spirito in quanto spazio – *la natura* – è il suo divenire vivente immediato. Nella sua esistenza, la Natura, cioè lo Spirito esteriorizzato, non è altro che questa eterna esteriorizzazione della propria *sussistenza*, ed è il movimento che istituisce il *soggetto*.

L'altro lato del divenire dello Spirito – *la storia* – è invece il divenire che *sa* e che *media* se stesso: è lo Spirito esteriorizzato nel tempo. Tale esteriorizzazione, però, è anche esteriorizzazione di se stessa: il negativo è il negativo di se stesso. Questo divenire presenta così un lento movimento e una lenta successione di spiriti, una galleria di immagini ciascuna delle quali, dotata della ricchezza completa dello Spirito, si muove lentamente appunto perché il Sé deve penetrare e assimilare tutta questa ricchezza della propria sostanza.

Poiché la perfezione dello Spirito consiste nel *sapere* perfettamente ciò che *esso è*, nel sapere la propria sostanza, ecco allora che questo sapere è la sua *introiezione*, nella quale lo Spirito abbandona la propria esistenza e ne affida la figura al ricordo. Nella sua introiezione, lo Spirito è immerso nella notte della sua autocoscienza; in questa notte, tuttavia, la sua esistenza dileguata è conservata, e questa esistenza rimossa – l'esistenza precedente, ma rinata in virtù del sapere – costituisce la nuova esistenza, un nuovo mondo e una nuova figura spirituale. In questa nuova figura, lo Spirito deve ricominciare da capo nella sua immediatezza con ingenuità e semplicità; esso deve trarre da tale figura la sua propria grandezza come se per esso tutto quanto precede fosse ormai perduto, come se non avesse imparato nulla dall'esperienza degli spiriti anteriori. *L'interiorizzazione rammemorante*, però, ha conservato tali spiriti, e costituisce l'Interno e la forma, di fatto più elevata, della sostanza. Pertanto, quando uno spirito particolare, dando l'impressione di prendere le mosse unicamente da sé, ricomincia da capo la sua formazione, esso comincia a un tempo da uno stadio più elevato.

Il regno degli spiriti, che in tal modo ha formato se stesso nell'esistenza, costituisce una successione in cui uno spirito ha sostituito l'altro, e in cui ciascuno ha preso in consegna dal precedente il regno del mondo. La meta di questa successione è la rivelazione della profondità, e tale rivelazione è *il Concetto assoluto*. La rivelazione, quindi, è la rimozione della propria profondità, è cioè la propria *estensione*, la negatività di questo Io essente-entro-sé, negatività che è l'esteriorizzazione del Concetto, la sua sostanza; essa è anche il *tempo* del Concetto, per cui l'esteriorizzazione si esteriorizza in se stessa e, nella sua estensione, è anche nella sua profondità, nel Sé.

Das Ziel, das absolute Wissen, oder der sich als Geist wissende Geist hat zu seinem Wege die Erinnerung der *[434]* Geister, wie sie an ihnen selbst sind und die Organisation ihres Reiches vollbringen. Ihre Aufbewahrung nach der Seite ihres freien in der Form der Zufälligkeit erscheinenden Daseins, ist die Geschichte, nach der Seite ihrer begriffnen Organisation aber die *Wissenschaft* des *erscheinenden Wissens*; beide zusammen, die begriffne Geschichte, bilden die Erinnerung und die Schädelstätte des absoluten Geistes, die Wirklichkeit, Wahrheit und Gewißheit seines Throns, ohne den er das leblose Einsame wäre; nur –

aus dem Kelche dieses Geisterreiches
schäumt ihm seine Unendlichkeit.

La via che conduce alla *meta* – al sapere assoluto, cioè allo Spirito che si sa come Spirito – è il ricordo *[434]* degli spiriti così come essi sono in se stessi e compiono l'organizzazione del loro regno. La loro conservazione, secondo il lato della loro esistenza libera che si manifesta nella forma dell'accidentalità, è la storia; secondo il lato della loro organizzazione concettuale, invece, tale conservazione è la *scienza* del *sapere fenomenico*; tutt'e due insieme, cioè la Storia compresa concettualmente, formano il ricordo e il Calvario[603] dello Spirito assoluto, formano la realtà, la verità e la certezza del suo trono, senza il quale esso sarebbe la solitudine priva di vita. Soltanto

dal calice di questo regno degli spiriti
spumeggia fino a lui la sua infinità[604].

[563] Cfr. *supra*, pp. 1003 e 1009.
[564] Cfr. *supra*, p. 1011.
[565] Cfr. Giovanni 1,14.
[566] Questa concezione si può trovare in Schelling, sia nel già citato *Bruno*, sia in *Filosofia e religione* (*Philosophie und Religion*, Tübingen 1804).
[567] Cfr. *supra*, pp. 1017 s.
[568] Cfr. p. 1021.
[569] Cfr. *supra*, p. 1011.
[570] Cfr. Paolo, *Lettera ai Romani* 6,11.
[571] Cfr. p. 1017.
[572] Cfr. *supra*, pp. 1003-9.
[573] Cfr. *supra*, p. 985 e n. 533.
[574] Cfr. *supra*, pp. 993 ss.
[575] Cfr. *supra*, pp. 1003-7, 1007-15 e 1015-21.
[576] Cfr. *supra*, pp. 889 ss.
[577] Cfr. *supra*, pp.999 s., 1003, 1005 ss. e 1017.
[578] Cfr. *supra*, pp. 1009-17.
[579] La parusìa.
[580] L'avvenimento storico della redenzione.
[581] Cfr. *supra*, pp. 475 e s.
[582] Cfr. *supra*, pp. 753 s. e 777-83.
[583] Cfr. *supra*, pp. 687 s.
[584] Cfr. *supra*, pp. 803 s. e 837 s.
[585] Cfr. *supra*, pp. 843 ss.
[586] Cfr. *supra*, pp. 867, 877 e 889 ss.
[587] Cfr. *supra*, pp. 897 ss.
[588] Cfr. *supra*, pp. 1021-33.
[589] Cfr. *supra*, pp. 1039 s.
[590] Cfr. *supra*, pp. 873 s. e 887-93.
[591] Cfr. *supra*, pp. 877 e 1011.
[592] Cfr. *supra*, p. 881.
[593] Cfr. *supra*, pp. 885 e 889.
[594] Serie di allusioni a Jacobi, Schelling ed Eschenmayer; cfr. *supra*, nn. 1, 2 e 6.
[595] Cartesio.
[596] Cfr. *supra*, p. 913.
[597] Hegel pensa qui alla concezione spinoziana secondo cui Dio, che è l'unica sostanza, è l'unità dei due attributi infiniti del pensiero e dell'estensione; cfr. Spinoza, *Ethica*, II, propp. I, II e VII.
[598] Leibniz e la dottrina delle monadi.
[599] L'Illuminismo; cfr. *supra*, pp. 777-83.
[600] Rousseau (cfr. *supra*, p. 785) e, quindi, Kant.
[601] Fichte; cfr. *supra*, p. 871.
[602] Allusioni alla filosofia schellinghiana dell'identità; cfr. *supra*, pp. 63 s.
[603] Cfr. Matteo 27,33.
[604] Hegel cita qui quasi alla lettera gli ultimi due versi della poesia di Schiller *L'amicizia* (*Die Freundschaft*, 1792).

APPENDICE

Henri Bergson

Saggio sui dati immediati della coscienza

Raffaello Cortina Editore

2

SULLA MOLTEPLICITÀ DEGLI STATI DI COSCIENZA.[1A] L'IDEA DI DURATA

Il numero viene generalmente definito come una collezione di unità, o per essere più precisi, come la sintesi dell'uno e del molteplice. E infatti ogni numero è uno, poiché ce lo rappresentiamo grazie a un'intuizione semplice dello spirito e gli diamo un nome; ma questa unità è quella di una somma; abbraccia una molteplicità di parti che possono essere considerate isolatamente. Senza approfondire per il momento queste nozioni di unità e di molteplicità, chiediamoci se l'idea di numero non implichi anche la rappresentazione di qualcos'altro.

Non basta dire che il numero è una collezione di unità; bisogna aggiungere che queste unità sono identiche fra loro, o almeno che si suppongono tali non appena le si conta. È vero che si

1. Quando abbiamo letto sulla *Critique philosophique* (anni 1883 e 1884) una confutazione molto importante, scritta da F. Pillon, di un interessante articolo di G. Noël sulla solidarietà delle nozioni di numero e di spazio, il nostro lavoro era ormai completamente terminato. Tuttavia, non abbiamo trovato nulla che ci spingesse a modificare le pagine che seguono, perché Pillon non distingue fra il tempo qualità e il tempo quantità, tra la molteplicità della giustapposizione e quella della mutua compenetrazione. Senza questa importantissima distinzione, che sarà l'oggetto del nostro secondo capitolo, si potrebbe sostenere, con Pillon, che il rapporto di coesistenza basta per costruire il numero. Ma che cosa si intende per coesistenza? Se i termini che coesistono si organizzano, il numero non potrà mai generarsi; se rimangono distinti, è perché si giustappongono, e, allora, eccoci nello spazio. Sarà inutile citare l'esempio delle impressioni simultanee ricevute da vari sensi. O si conservano le differenze specifiche di queste sensazioni, il che significa che non le contiamo; oppure si fa astrazione dalle loro differenze, e allora come potremo distinguerle solo per la loro posizione o per quella dei loro simboli? Vedremo che il verbo *distinguere* ha due sensi, l'uno qualitativo, l'altro quantitativo: a nostro avviso questi due sensi sono stati confusi da tutti quelli che hanno trattato i rapporti tra il numero e lo spazio.

contano le pecore di un gregge dicendo, per esempio, che sono cinquanta sebbene si distinguano fra loro e il pastore le riconosca senza difficoltà; ma in questo caso si conviene di trascurare le loro differenze individuali per considerare solo la loro funzione comune. Invece, non appena si fissi la propria attenzione sui tratti particolari degli oggetti e degli individui, si può sì enumerarli, ma non farne la somma. Da questi due punti di vista molto diversi ci si pone, ad esempio, quando si contano i soldati di un battaglione, e quando invece se ne fa l'appello. Diremo quindi che l'idea di numero implica l'intuizione semplice di una molteplicità di parti o di unità, del tutto simili le une alle altre.

Eppure, esse devono distinguersi in qualche punto poiché non si confondono in una sola. Supponiamo tutte le pecore del gregge identiche fra loro; esse differiscono almeno per la parte di spazio che occupano, perché altrimenti non formerebbero affatto un gregge. Ma lasciamo da parte le cinquanta pecore reali e manteniamone solo l'idea. O le comprendiamo tutte nella stessa immagine, e, di conseguenza, sarà necessario che le giustapponiamo in uno spazio ideale; oppure ripetiamo per cinquanta volte l'immagine di una sola di esse, e sembra allora che la serie si situi nella durata piuttosto che nello spazio. Non è così però. Perché se mi raffiguro a turno, e isolatamente, ciascuna delle pecore del gregge, avrò sempre a che fare con una sola di esse. Affinché il numero possa crescere via via che procedo, è necessario che io trattenga le immagini successive e che le giustapponga ad ogni nuova unità di cui evoco l'idea: ma una tale giustapposizione si effettua nello spazio, non nella durata pura. Ci sarà facilmente riconosciuto, del resto, che ogni operazione con cui si contano gli oggetti materiali implica la rappresentazione simultanea di questi oggetti, che di conseguenza vengono lasciati nello spazio. Ma questa intuizione dello spazio, accompagna forse tutte le idee di numero, compresa quella di un numero astratto?

Per rispondere a questa domanda, sarà sufficiente che ognuno di noi passi in rassegna le diverse forme che nella sua infanzia ha assunto ai suoi occhi l'idea di numero. Si vedrà così che abbiamo iniziato con l'immaginare, per esempio, una fila di palline, che poi sono diventate dei punti, e che infine è svanita anche questa immagine per lasciare dietro di sé quello che chiamiamo numero astratto. Ma da questo momento anche il numero ha smesso di essere immaginato e persino pensato; non ne abbiamo conservato che il segno, necessario al calcolo, con cui si è convenuto di esprimerlo. Si può infatti affermare che 12 è la metà di 24 senza pensare né il numero 12 né il numero 24: per la rapidità delle operazioni abbiamo anzi tutto l'interesse a non farlo. Ma non appena desideriamo rappresentarci il numero, e non solo delle cifre o dei termini, bisogna per forza ritornare a un'immagine estesa. L'illusione su questo punto nasce dall'abitudine che abbiamo contratto di credere di contare nel tempo piuttosto che nello spazio. Per immaginare per esempio il numero cinquanta, si ripeteranno tutti i numeri a partire dall'unità; e quando si sarà giunti al cinquantesimo, si crederà di aver costruito questo numero nella durata, e solo nella durata. Ed effettivamente è incontestabile che in questo modo, più che dei punti nello spazio, si saranno contati dei momenti della durata; ma si tratta di sapere se non avremo contato i momenti della durata con dei punti nello spazio. Senza dubbio è possibile percepire nel tempo, e solo nel tempo, una pura e semplice successione, ma non una addizione, cioè una successione che dia luogo a una somma. Perché se una somma viene ottenuta attraverso la considerazione successiva dei diversi termini, è inoltre necessario che ognuno di questi termini sussista allorché si passa al seguente e che attenda, per così dire, di venire aggiunto agli altri: ma come potrebbe attendere se non fosse che un istante della durata? E dove attenderebbe se non lo localizzassimo nello spazio? Involontariamente, fissiamo in un punto dello spazio ciascuno dei momenti che contiamo, ed è solo a questa condizione che le unità astratte formano una somma. Come mostreremo in seguito, è certamente possibile concepire i momenti successivi del tempo indipendentemente dallo spazio; ma allorché all'istante attuale si aggiungono quelli che lo precedevano, come si fa quando si sommano delle unità, l'operazione non viene effettuata su questi stessi istanti, che sono svaniti per sempre, ma su quella traccia durevole che ci sembra essi abbiano lasciato nello spazio mentre lo attraversavano. È vero che la maggior parte delle volte ci dispensiamo dal ricorrere a questa immagine, e che dopo averla utilizzata per i primi due o tre numeri, ci basta sapere che, se ne avessimo bisogno, essa servirebbe altret-

tanto bene per la rappresentazione degli altri. Ma ogni idea chiara di numero implica una visione nello spazio; e su questo punto, lo studio diretto delle unità che rientrano nella composizione di una molteplicità distinta ci porterà alla stessa conclusione dell'analisi del numero.

Ogni numero è una collezione di unità, abbiamo detto, e d'altra parte, in quanto sintesi delle unità che lo compongono, ogni numero è a sua volta un'unità. Ma la parola unità è impiegata con lo stesso senso in entrambi i casi? Quando affermiamo che il numero è uno, vogliamo intendere con ciò che ce lo rappresentiamo nella sua totalità grazie a un'intuizione semplice e indivisibile dello spirito: questa unità racchiude una molteplicità, poiché è l'unità di un tutto. Ma quando parliamo delle unità che compongono i numeri, pensiamo che queste unità non sono più somme, ma proprio unità pure e semplici, irriducibili, e destinate a dar luogo alla serie dei numeri componendosi indefinitivamente fra loro. Sembra quindi che ci siano due specie di unità, l'una definitiva, che formerà un numero aggiungendosi a se stessa, l'altra provvisoria, quella del numero che, molteplice in se stesso, fa derivare la sua unità dall'atto semplice attraverso cui l'intelligenza lo coglie. Ed è incontestabile che, quando ci raffiguriamo le unità che compongono il numero, crediamo di pensare a degli indivisibili: questa credenza incide largamente sull'idea secondo cui il numero potrebbe essere concepito indipendentemente dallo spazio. Tuttavia, considerando il problema più da vicino, si potrà vedere che ogni unità è quella di un atto semplice dello spirito, e che, poiché quest'atto consiste nell'unire, è necessario che prenda a materia una qualche molteplicità. Senza dubbio, quando penso isolatamente una di queste unità, la considero come indivisibile, dal momento che per ipotesi non penso che a essa. Ma non appena la metto da parte per passare alla seguente, la oggettivo, e perciò ne faccio una cosa, cioè una molteplicità. Per convincerci di ciò basterà notare che le unità con le quali l'aritmetica forma i numeri sono provvisorie, suscettibili di spezzettarsi all'infinito, e che ognuna di esse costituisce una somma di quantità frazionarie, piccole e numerose a piacere. E come si potrebbe dividere l'unità, se si trattasse di quell'unità definitiva che caratterizza un atto semplice dello spirito? Come si potrebbe frazionarla pur

definendola una, se non la si considerasse implicitamente come un oggetto esteso, uno nell'intuizione, molteplice nello spazio? Da un'idea che voi stessi avete costruito non potrete mai ricavare nulla di ciò che non vi abbiate già inserito, e se l'unità con cui avete composto il vostro numero è l'unità di un atto, e non di un oggetto, nessuno sforzo d'analisi potrebbe ricavare qualcos'altro dalla pura e semplice unità. Probabilmente quando fate corrispondere il numero 3 alla somma 1 + 1 + 1 nulla vi impedisce di considerare come indivisibili le unità che lo compongono: ma in questo caso non utilizzate affatto la molteplicità di cui è gravida ogni unità. È d'altronde molto probabile che, all'inizio, il numero 3 si presenti al nostro spirito proprio sotto questa forma semplice, perché noi non penseremo tanto all'uso che ne potremmo fare, ma al modo in cui l'abbiamo ottenuto. Ma poi non tarderemo ad accorgerci che, se ogni moltiplicazione implica la possibilità di considerare un numero qualsiasi come un'unità provvisoria che si aggiungerà a se stessa, al contrario, le unità sono a loro volta veri numeri, grandi a piacere, che però, al fine di poterli comporre fra loro, vengono provvisoriamente considerati come indecomponibili. Ora si considera estesa l'unità proprio perché si ammette la possibilità di dividerla in quante parti si vuole.

Non bisognerebbe, infatti, farsi illusioni sulla discontinuità del numero. Che la formazione o costruzione di un numero implichi la discontinuità, è un fatto incontestabile. In altri termini, come dicevamo prima, ogni unità con cui formo il numero tre, nel momento in cui opero su di essa, e passo senza transizione da quella che precede a quella che segue, sembra consistere in un indivisibile. E se ora costruisco lo stesso numero con delle metà, dei quarti, delle unità qualsiasi, in quanto serviranno a formare questo numero, queste unità costituiranno ancora degli elementi provvisoriamente indivisibili, e sarà sempre per scatti, per salti bruschi, per dir così, che passeremo dall'una all'altra. E il motivo di ciò risiede nel fatto che, per ottenere un numero, bisogna necessariamente fissare la propria attenzione, ogni volta, su ciascuna delle unità che lo compongono. L'indivisibilità dell'atto con cui ognuna di esse viene concepita si traduce allora nella forma di un punto matematico, separato da quello seguente da un intervallo vuoto di spazio. Ma, se una serie di punti

matematici ripartiti nello spazio vuoto esprime molto bene il processo attraverso cui diamo luogo all'idea di numero, via via che la nostra attenzione si distolga da essi, questi punti matematici tendono a svilupparsi in linee, come se cercassero di riunirsi fra loro. Unione che diventa un dato di fatto quando consideriamo il numero nel suo stato di compiutezza: i punti sono diventati linee, le divisioni sono state cancellate, e l'insieme presenta tutte le caratteristiche della continuità. Ecco perché il numero, composto in base a una legge determinata, può essere scomposto in base a una qualsiasi legge. Bisogna insomma distinguere tra l'unità a cui si pensa e l'unità che, dopo essere stata pensata, viene eretta a cosa, così come tra il numero in via di formazione e il numero compiuto. L'unità è irriducibile mentre la si pensa, e il numero discontinuo mentre lo si costruisce: ma non appena lo si consideri allo stato di compiutezza lo si oggettiva, ed è proprio per questo che allora sembra essere divisibile all'infinito. Notiamo, infatti, che chiamiamo soggettivo ciò che ci sembra esser conosciuto in modo completo e adeguato, e oggettivo ciò che è conosciuto in modo tale che una moltitudine sempre crescente di nuove impressioni potrebbe essere sostituita all'idea che ce ne facciamo attualmente. Così, un sentimento complesso conterrà un numero abbastanza grande di elementi più semplici; ma, finché questi elementi non si staglieranno con una chiarezza perfetta, non si potrà dire che siano completamente realizzati, e, non appena la coscienza ne avrà la percezione distinta, lo stato psichico che risulta dalla sola sintesi sarà per ciò stesso cambiato. Ma nell'aspetto complessivo di un corpo, in qualsiasi modo il pensiero lo scomponga, non cambia nulla, dal momento che queste diverse scomposizioni, così come infinite altre, sono già visibili nell'immagine, sebbene non siano realizzate: questa appercezione attuale, e non solo virtuale, di suddivisioni nell'indiviso è proprio ciò che noi chiamiamo oggettività. Ma allora non è difficile stabilire quale sia il posto preciso che il soggettivo e l'oggettivo occupano rispettivamente nell'idea di numero. Ciò che appartiene allo spirito in modo specifico è il processo indivisibile attraverso cui esso fissa successivamente la propria attenzione sulle diverse parti di uno spazio dato; ma le parti così isolate si conservano per aggiungersi alle altre, e una volta sommate fra loro si prestano a una qualsiasi scomposizione: e quindi si tratta proprio di parti di spazio, e lo spazio è la materia con cui lo spirito costruisce il numero, l'ambito in cui lo pone.

A dire il vero, è l'aritmetica che ci insegna a frammentare all'infinito le unità di cui si compone il numero. Il senso comune è invece abbastanza propenso a costruire il numero con indivisibili. E questo si spiega senza difficoltà, perché la semplicità provvisoria delle unità componenti è proprio ciò che ad esse deriva dallo spirito, e perché questo ultimo fa più attenzione ai propri atti che alla materia su cui agisce. La scienza si limita ad attirare il nostro sguardo su questa materia: e se noi non avessimo già localizzato il numero nello spazio, essa non riuscirebbe di certo a farcelo porre. È quindi necessario che, sin dall'origine, ci si sia rappresentato il numero attraverso una giustapposizione nello spazio. Ecco la conclusione a cui eravamo arrivati sin dall'inizio, basandoci sul fatto che ogni addizione implica una molteplicità di parti, percepite simultaneamente.

Se ora si ammette questa concezione del numero, si potrà vedere che non tutte le cose vengono contate nello stesso modo, e che esistono due specie molto diverse di molteplicità. Quando parliamo di oggetti materiali, alludiamo alla possibilità di vederli e di toccarli; li localizziamo nello spazio. Ma, allora, non dobbiamo fare alcuno sforzo d'invenzione o di rappresentazione simbolica per contarli; non abbiamo che da pensarli dapprima separatamente, e in seguito simultaneamente, proprio nell'ambito in cui si presentano alla nostra osservazione. Non è più così se consideriamo gli stati puramente affettivi dell'anima, o anche delle rappresentazioni diverse da quelle della vista e del tatto. In questo caso, poiché i termini non sono più dati nello spazio, non sembra che li si possa contare, *a priori*, se non in base a qualche processo di raffigurazione simbolica. È vero che questa modalità di rappresentazione sembra essere molto appropriata nel caso in cui si tratti di sensazioni la cui causa è situata in modo evidente nello spazio. Così, quando sento un rumore di passi nella via, vedo confusamente la persona che cammina; ogni suono successivo si localizza allora in un punto dello spazio in cui colui che cammina potrebbe aver posato il piede; conto le mie sensazioni nello spazio stesso in cui si allineano le loro cause

tangibili. Forse alcuni contano in modo analogo i colpi successivi di una campana lontana; la loro immaginazione si raffigura la campana che si muove di qua e di là; questa rappresentazione di natura spaziale basta loro per le prime due unità, le altre ne conseguono naturalmente. Ma la maggior parte di noi non procede in questo modo: allinea i suoni successivi in uno spazio ideale, e crede così di contare i suoni nella pura durata. Bisogna però intendersi su questo punto. Certo, i suoni della campana mi giungono in modo successivo. Ma delle due cose l'una: o trattengo ciascuna di queste sensazioni successive per organizzarla insieme alle altre in un gruppo che mi ricorda un'aria o un ritmo noto, e in questo caso non *conto* i suoni, ma mi limito a raccogliere l'impressione per così dire qualitativa che il loro numero produce in me; oppure mi propongo esplicitamente di contarli, e allora sarà necessario che io li dissoci, e che questa dissociazione venga effettuata in un ambito omogeneo in cui i suoni, svuotati delle loro qualità, vuoti in un certo senso, lascino tracce sempre uguali del loro passaggio. Resta ancora da sapere, è vero, se questo ambito appartenga al tempo o allo spazio. Ma, lo ripetiamo, un momento del tempo non potrebbe conservarsi per aggiungersi agli altri. I suoni possono dissociarsi purché lasciano degli intervalli vuoti tra loro. E noi possiamo contarli perché permangono gli intervalli tra i suoni che passano: ma come potrebbero permanere se fossero pura durata e non spazio? E allora è proprio nello spazio che viene effettuata l'operazione. Che diventa d'altronde sempre più difficile via via che ci inoltriamo maggiormente nelle profondità della coscienza. Qui, ci troviamo in presenza di una molteplicità confusa di sensazioni e di sentimenti che solo l'analisi distingue. Il loro numero si confonde con il numero stesso dei momenti che occupano allorché li contiamo; ma questi momenti suscettibili di essere sommati fra loro sono ancora punti dello spazio. Da ciò risulta infine che ci sono due specie di molteplicità: quella degli oggetti materiali, che forma immediatamente il numero, e quella dei fatti di coscienza, che non potrebbe assumere l'aspetto di un numero senza l'intermediario di una rappresentazione simbolica, in cui interviene necessariamente lo spazio.

A dire il vero, parlando dell'impenetrabilità della materia ognuno di noi stabilisce una distinzione tra queste due specie di

molteplicità. Talvolta si fa della impenetrabilità una proprietà fondamentale dei corpi, proprietà conosciuta e ammessa allo stesso titolo, per esempio, della pesantezza o della resistenza. Tuttavia una proprietà di questo genere, puramente negativa, non ci potrebbe essere rivelata dai sensi; anzi, se su questo punto la nostra convinzione non fosse prestabilita, alcuni esperimenti di mescolanza o di combinazione ci spingerebbero a metterla in questione. Immaginate che un corpo ne compenetri un altro: supporrete subito che in quest'ultimo ci siano dei vuoti in cui verranno a collocarsi le particelle del primo; a loro volta queste particelle potranno compenetrarsi solo nel caso in cui una di esse si divida per riempire gli interstizi dell'altra; e il nostro pensiero continuerà questa operazione all'infinito piuttosto che rappresentarsi due corpi nello stesso posto. Ora, se l'impenetrabilità fosse realmente una qualità della materia, conosciuta dai sensi, non si vede per quale motivo ci dovrebbe essere più difficile concepire due corpi che si fondono insieme piuttosto che una superficie senza resistenza o un fluido imponderabile. Di fatto, alla proposizione secondo cui due corpi non possono occupare nello stesso tempo il medesimo luogo, non è connessa una necessità di carattere fisico, ma una necessità logica. L'affermazione contraria racchiude un'assurdità che nessuna esperienza concepibile riuscirebbe a dissipare: in breve, implica una contraddizione. Ma ciò non significa forse riconoscere che l'idea del numero due, o più in generale di un numero qualsiasi, racchiude quella di una giustapposizione nello spazio? Se il più delle volte l'impenetrabilità viene considerata come una qualità della materia, ciò dipende dal fatto che l'idea di numero viene considerata come indipendente da quella di spazio. Si crede allora di aggiungere qualcosa alla rappresentazione di due o più oggetti dicendo che essi non potrebbero occupare lo stesso luogo: come se la rappresentazione del numero due, per quanto astratta, non fosse già, come abbiamo dimostrato, quella di due posizioni differenti nello spazio! Porre l'impenetrabilità della materia significa quindi riconoscere semplicemente la solidarietà delle nozioni di numero e di spazio, enunciare una proprietà del numero, piuttosto che della materia. – Eppure, non si contano forse i sentimenti, le sensazioni, le idee, tutte cose cioè che si compenetrano l'una nell'altra e ognuna delle quali occu-

pa da sola l'anima intera? – Sì, certo, ma proprio in quanto si compenetrano, non le si può contare che alla condizione di rappresentarle attraverso delle unità omogenee, che occupano punti distinti dello spazio, unità che, di conseguenza, non si compenetrano più. L'impenetrabilità fa dunque la sua apparizione nello stesso momento in cui compare il numero; e attribuendo questa qualità alla materia, per distinguerla da tutto ciò che non è materia, ci si limita a enunciare, in un'altra forma, quella distinzione che abbiamo stabilito sopra tra le cose estese, che si possono immediatamente tradurre in numero, e i fatti di coscienza, che implicano preliminarmente una rappresentazione simbolica dello spazio.

Sarà meglio soffermarsi su quest'ultimo punto. Se per contare i fatti di coscienza dobbiamo rappresentarli simbolicamente nello spazio, non è forse verosimile che questa rappresentazione simbolica modifichi le condizioni normali della percezione interna? Ricordiamoci ciò che si diceva poco fa sulla intensità di certi stati psichici. Considerata in se stessa, la sensazione rappresentativa è pura qualità; ma colta attraverso l'estensione, questa qualità diviene, in un certo senso, quantità; la chiamiamo intensità. Così la proiezione dei nostri stati psichici nello spazio, proiezione con cui formiamo una molteplicità distinta, deve influire su questi stati stessi, attribuendo ad essi, nella coscienza riflessa, una nuova forma che l'appercezione immediata non gli dava. Facciamo ora notare che la maggior parte delle volte, quando parliamo di tempo, pensiamo a un mezzo omogeneo in cui i nostri fatti di coscienza si dispongono, si giustappongono come nello spazio, e riescono a formare una molteplicità distinta. Ma così compreso, il tempo non sarebbe forse per la molteplicità dei nostri stati psichici ciò che l'intensità è per alcuni di essi, e cioè un segno, un simbolo affatto diverso dalla vera durata? Chiederemo quindi alla coscienza di isolarsi dal mondo esterno, e, grazie a un potente sforzo di astrazione, di ridiventare se stessa. Le porremo allora questa domanda: la molteplicità dei nostri stati di coscienza ha una qualche analogia con la molteplicità delle unità di un numero? La vera durata ha qualche rapporto con lo spazio? Certamente la nostra analisi dell'idea di numero dovrebbe farci dubitare di questa analogia, per non dire di più. Poiché se il tempo, così come se lo rappresenta la no-

stra coscienza riflessa, è un mezzo in cui i nostri stati di coscienza si susseguono distintamente in modo tale che si possono contare, e se, d'altra parte, la nostra concezione di numero ci porta a sparpagliare nello spazio tutto ciò che si conta direttamente, bisogna presumere che il tempo, inteso nel senso di un mezzo in cui lo si distingue e lo si conta, non sia nient'altro che lo spazio, ciò che in primo luogo confermerebbe questa opinione, è il fatto che le immagini con le quali viene descritto il sentimento che la coscienza riflessa ha del tempo e anche della successione, vengono necessariamente prese a prestito dallo spazio: la pura durata deve quindi essere un'altra cosa. Ma potremo chiarire queste domande che siamo giunti a porci attraverso l'analisi stessa della nozione di molteplicità distinta, solo grazie a uno studio diretto delle idee di spazio e di tempo considerate nei rapporti che intrattengono fra loro.

Sarebbe sbagliato attribuire un'importanza troppo grande al problema della realtà assoluta dello spazio: tanto varrebbe, forse, chiedersi se lo spazio sia o non sia nello spazio. Insomma, i nostri sensi percepiscono le qualità dei corpi, e con esse lo spazio: sembra che la grande difficoltà sia stata quella di chiarire se l'estensione fosse un aspetto di queste qualità fisiche – una qualità della qualità – oppure se queste qualità fossero inestese per essenza, in quanto lo spazio verrebbe ad aggiungersi ad esse, ma bastando a se stesso e sussistendo senza di esse. Nella prima ipotesi, lo spazio si ridurrebbe a un'astrazione, o meglio ancora, a un estratto: esprimerebbe ciò che alcune rappresentazioni, dette rappresentative, hanno in comune fra loro. Nella seconda, sarebbe una realtà tanto solida quanto queste sensazioni stesse, anche se di un altro ordine. Dobbiamo a Kant la formulazione precisa di quest'ultima concezione: la teoria che sviluppa nell'"Estetica trascendentale" consiste nell'attribuire allo spazio un'esistenza indipendente dal suo contenuto, nel dichiarare isolabile di diritto ciò che ognuno di noi separa di fatto, e nel non vedere nell'estensione un'astrazione come le altre.[B] In questo senso, la concezione kantiana dello spazio differisce meno di quanto si pensi dall'opinione comune. Lungi dal far vacillare la nostra fede nella realtà dello spazio, Kant ne ha determinato il senso preciso dandone anche una spiegazione.

Non sembra, d'altronde, che la soluzione data da Kant sia stata seriamente contestata dopo questo filosofo; si è anzi imposta – talvolta a loro insaputa – alla maggior parte di coloro che, innatisti o empiristi, si sono accostati di nuovo al problema. Gli psicologi sono d'accordo nell'attribuire una origine kantiana alla spiegazione innatistica di Jean Muller; ma l'ipotesi dei sensi locali di Lotze, la teoria di Bain e la spiegazione più ampia proposta da Wundt[c] sembrerebbero essere, di primo acchito, affatto indipendenti dall'"Estetica trascendentale". Sembra, infatti, che gli autori di queste teorie abbiano lasciato da parte il problema della natura dello spazio per cercare di capire solamente quale sia il processo grazie a cui le nostre sensazioni vi si situano giustapponendosi, per così dire, le une alle altre: ma, con ciò stesso, considerano le nostre sensazioni come inestese, e stabiliscono, alla maniera di Kant, una distinzione radicale tra la materia della rappresentazione e la sua forma. Ciò che risulta dalle idee di Lotze, di Bain e dalla conciliazione che Wundt sembra aver tentato tra di esse, è che le sensazioni attraverso cui riusciamo a formare la nozione di spazio sono esse stesse inestese e semplicemente qualitative: l'estensione risulterebbe dalla loro sintesi, proprio come l'acqua viene dalla combinazione di due gas. Le spiegazioni empiristiche o genetiche hanno quindi ripreso il problema dello spazio nel punto preciso in cui Kant l'aveva lasciato: Kant ha separato lo spazio dal suo contenuto; gli empiristi cercano il modo in cui questo contenuto, che il nostro pensiero separa dallo spazio, riuscirebbe a riprendervi posto. È vero che in seguito essi sembrano aver misconosciuto l'attività dell'intelligenza, e che sono visibilmente propensi a far derivare la forma estensiva della nostra rappresentazione da una specie di alleanza delle sensazioni fra loro: lo spazio, senza essere estratto dalle sensazioni, risulterebbe dalla loro coesistenza. Ma come spiegare una genesi simile senza l'intervento attivo dello spirito? L'esteso differisce per ipotesi dall'inesteso; e supponendo che l'estensione non sia altro che un rapporto tra termini inestesi, è inoltre necessario che questo rapporto sia stabilito da uno spirito in grado di associare in questo modo più termini. Sarà inutile citare l'esempio delle combinazioni chimiche, in cui sembra che il tutto presenti, per se stesso, una forma e delle qualità che non appartenevano a nessuno degli atomi elementari. Questa forma e queste qualità sorgono proprio perché

noi abbracciamo la molteplicità degli atomi in un'unica appercezione: provate a sopprimere lo spirito che opera questa sintesi, annientereste immediatamente anche la qualità, e cioè l'aspetto con cui si presenta alla nostra coscienza la sintesi delle parti elementari. Così, se ad esse non si aggiungesse nulla, le sensazioni inestese rimarrebbero quello che sono, appunto sensazioni inestese. Affinché dalla loro coesistenza scaturisca lo spazio, è necessario un atto dello spirito che le abbracci tutte contemporaneamente e le giustapponga; questo atto *sui generis* è molto simile a ciò che Kant chiamava una forma *a priori* della sensibilità.

E se ora si cercasse di caratterizzare quest'atto, si vedrebbe che, fondamentalmente, esso consiste nell'intuizione, o meglio, nella concezione di un mezzo vuoto omogeneo. Non esiste infatti nessun'altra definizione possibile dello spazio: esso è ciò che ci permette di distinguere l'una dall'altra più sensazioni identiche e simultanee: è quindi un principio di differenziazione diverso da quello della differenziazione qualitativa, e, di conseguenza, una realtà senza qualità. Si dirà forse, con i sostenitori della teoria dei segni locali, che le sensazioni simultanee non sono mai identiche, e che, a causa della diversità degli elementi organici che esse influenzano, non esistono due punti di una superficie omogenea che producano la medesima impressione sulla vista o sul tatto? Lo possiamo ammettere senza difficoltà, perché se questi due punti ci colpissero nello stesso modo, non ci sarebbe alcun motivo di porre uno di essi a destra piuttosto che a sinistra. Ma proprio perché in seguito interpretiamo questa differenza di qualità nel senso di una differenza di situazione, dobbiamo necessariamente avere l'idea chiara di un mezzo omogeneo, e cioè di una simultaneità di termini che, pur essendo identici quanto alla qualità, si distinguono tuttavia gli uni dagli altri. Insistendo sempre di più sulla differenza delle impressioni che due punti di una superficie omogenea producono sulla nostra retina, ci si limita semplicemente a lasciare un posto sempre più grande all'attività dello spirito, che percepisce sotto forma di omogeneità estesa ciò che gli si dà come eterogeneità qualitativa. Pensiamo del resto che, se la rappresentazione di uno spazio omogeneo è dovuta allo sforzo dell'intelligenza, inversamente, nelle qualità stesse che differenziano due sensazioni, ci debba essere una ragione in virtù della quale, nello spazio, esse occupano

questo o quel determinato posto. Bisogna quindi distinguere tra la percezione dell'esteso e la concezione dello spazio: senza dubbio esse sono implicate l'una nell'altra, ma, via via che si salirà nella serie degli esseri intelligenti, si potrà distinguere con sempre maggior chiarezza l'idea indipendente di uno spazio omogeneo. In questo senso, è da dubitare che l'animale percepisca il mondo esterno proprio nello stesso modo in cui lo percepiamo noi, e soprattutto che se ne rappresenti l'esteriorità esattamente come noi. I naturalisti hanno segnalato, come fatto degno di nota, la sorprendente facilità con cui molti vertebrati e persino alcuni insetti riescano ad orientarsi nello spazio. Si sono visti animali che ritornavano quasi in linea retta alla loro vecchia dimora, percorrendo, su una lunghezza che può raggiungere parecchie centinaia di chilometri, un cammino che non conoscevano ancora. Per cercare di spiegare questo senso della direzione si è ricorsi alla vista o all'olfatto, e, più di recente, a una percezione delle correnti magnetiche per permettere all'animale di orientarsi come una bussola.[D] Ciò significa che per l'animale lo spazio non è omogeneo come per noi, e che, per esso, le determinazioni dello spazio, o direzioni, non assumono affatto una forma puramente geometrica. Ognuna di esse gli apparirebbe nella sua sfumatura, nella sua propria qualità. Si riuscirà a cogliere la possibilità di una percezione di questo tipo, tenendo presente che anche noi distinguiamo la nostra destra dalla nostra sinistra grazie a un sentimento naturale, e che queste due determinazioni della nostra estensione ci presentano proprio una differenza di qualità; è anzi proprio per questo che non riusciamo a definirle. In realtà, nella natura, le differenze qualitative sono ovunque; e non si capisce perché nella appercezione immediata due direzioni concrete non dovrebbero essere tanto nette quanto due colori. Ma la concezione di un mezzo vuoto omogeneo è un fatto altrettanto straordinario, e sembra richiedere una specie di reazione contro questa eterogeneità che costituisce il fondo della nostra esperienza. Non si deve quindi dire solo che certi animali hanno uno speciale senso della direzione, ma anche e soprattutto che noi abbiamo la speciale facoltà di percepire o di concepire uno spazio senza qualità. Non si tratta affatto della facoltà di astrarre: anzi, se si nota che l'astrazione presuppone distinzioni nettamente marcate e una sorta di esteriorità reciproca dei concetti e

dei loro simboli, si potrà vedere che la facoltà d'astrarre implica già l'intuizione di un mezzo omogeneo. Dobbiamo quindi dire che conosciamo due realtà d'ordine differente, l'una eterogenea, quella delle qualità sensibili, l'altra omogenea, e cioè lo spazio. Quest'ultima, concepita con chiarezza dall'intelligenza umana, ci permette di effettuare distinzioni nette, di contare, di astrarre e forse anche di parlare.

Ora, se lo spazio deve essere definito l'omogeneo, sembra che inversamente ogni mezzo omogeneo e indefinito debba essere spazio. Infatti, poiché in questo caso l'omogeneità consiste nell'assenza di ogni qualità, non si vede come potrebbero distinguersi l'una dall'altra due forme dell'omogeneo. Tuttavia ci si accorda sul fatto di considerare il tempo come un mezzo indefinito, differente dallo spazio, ma come quest'ultimo omogeneo: l'omogeneo presenterebbe allora una duplice forma, a seconda che sia riempito da una coesistenza o da una successione. È vero che quando facciamo diventare il tempo un mezzo omogeneo in cui sembrano svolgersi gli stati di coscienza, ce lo raffiguriamo per ciò stesso, in un sol colpo, il che significa che lo si sottrae alla durata. Questa semplice riflessione dovrebbe avvertirci che in questo modo ricadiamo inconsciamente nello spazio. D'altra parte si suppone che le cose materiali, esterne le une alle altre e a noi, traggano questo duplice carattere dall'omogeneità di un mezzo che stabilisce degli intervalli fra loro fissandone così i contorni: ma, pur essendo successivi, i fatti di coscienza si compenetrano, e nel più semplice di essi si può riflettere l'anima intera. Sarebbe quindi il caso di chiedersi se il tempo, concepito sotto forma di un mezzo omogeneo, non sia un concetto spurio, dovuto all'intrusione dell'idea di spazio nel campo della coscienza pura. Ad ogni modo, non si potrebbe ammettere definitivamente l'esistenza di due forme dell'omogeneo, il tempo e lo spazio, senza cercare dapprima se una di esse non sia riducibile all'altra. Ora l'esteriorità è il carattere proprio delle cose che occupano spazio, mentre i fatti di coscienza non sono fondamentalmente esterni gli uni agli altri, e lo divengono solo a causa di uno svolgimento nel tempo, considerato come un mezzo omogeneo. Quindi, se una di queste due pretese forme dell'omogeneo, il tempo e lo spazio, deriva dall'altra, si può sostenere *a priori* che l'idea di spazio è il dato fondamentale. Ma, ingannati

dall'apparente semplicità dell'idea di tempo, i filosofi che hanno cercato una riduzione di queste due idee hanno creduto di poter costruire la rappresentazione dello spazio con quella della durata. Mostrando il vizio di questa teoria, faremo vedere come il tempo, concepito sotto forma di un mezzo indefinito e omogeneo, non sia che il fantasma dello spazio che ossessiona la coscienza riflessa.

La scuola inglese si sforza infatti di ricondurre i rapporti di estensione a rapporti più o meno complessi di successione nella durata. Quando ad occhi chiusi facciamo scorrere la mano lungo una superficie, l'attrito delle nostre dita contro quest'ultima e soprattutto il gioco variato delle nostre articolazioni, ci suscita una serie di sensazioni che si distinguono solo per le loro qualità, e presentano un certo ordine nel tempo. D'altra parte, l'esperienza ci suggerisce che questa serie è reversibile e che, con uno sforzo di diversa natura (o meglio, come diremo più avanti, *in senso opposto*), potremmo procurarci di nuovo, in ordine inverso, le stesse sensazioni: i rapporti di situazione nello spazio verrebbero allora definiti, se ci si può esprimere così, rapporti reversibili di successione della durata. Ma una definizione di questo tipo implica un circolo vizioso, o per lo meno un'idea molto superficiale della durata. Ci sono infatti, come mostreremo in dettaglio tra breve, due possibili concezioni della durata, l'una priva di ogni mescolanza, l'altra nella quale interviene surrettiziamente l'idea di spazio. La durata assolutamente pura è la forma assunta dalla successione dei nostri stati di coscienza quando il nostro io si lascia vivere, quando si astiene dallo stabilire una separazione fra lo stato presente e quello anteriore. Perché ciò avvenga, non ha bisogno di immergersi interamente nella sensazione o nell'idea che si dà, poiché allora, al contrario, cesserebbe di durare. E non ha nemmeno bisogno di dimenticare gli stati interiori: basta che, ricordandosi di essi, non li giustapponga allo stato attuale come un punto ad un altro, ma che li organizzi con esso, come avviene quando ci ricordiamo le note di una melodia fuse, per così dire, insieme. Ma non si potrebbe dire che, sebbene queste note si succedano, noi le percepiamo comunque le une nelle altre, e che il loro insieme è paragonabile a un essere vivente le cui parti, per quanto distinte, si compenetrano per l'effetto

stesso della loro solidarietà? La prova di ciò è che quando andiamo fuori misura insistendo più del necessario su una nota della melodia, ciò che ci avverte del nostro errore non è la sua esagerata lunghezza in quanto tale, ma il cambiamento qualitativo che in questo modo abbiamo apportato all'insieme della frase musicale. È quindi possibile concepire la successione senza la distinzione come una compenetrazione reciproca, una solidarietà, una organizzazione intima di elementi, ciascuno dei quali, pur rappresentando il tutto, può essere distinto e isolato solo mediante un pensiero capace di astrazione. È certamente questo il modo in cui un essere contemporaneamente identico e mutevole, che non avesse alcuna idea dello spazio, si rappresenterebbe la durata. Ma, familiarizzati con l'idea dello spazio, addirittura ossessionati da essa, l'introduciamo a nostra insaputa nella rappresentazione della pura successione; giustapponiamo i nostri stati di coscienza in modo da percepire simultaneamente, non più l'uno nell'altro, ma l'uno accanto all'altro; in breve, proiettiamo il tempo nello spazio, esprimiamo la durata attraverso l'estensione, e la successione assume per noi la forma di una linea continua o di una catena, le cui parti si toccano senza penetrarsi. Segnaliamo inoltre che quest'ultima immagine implica la percezione, non più successiva, ma simultanea, del *prima* e del *dopo*, e che sarebbe contraddittorio ipotizzare una successione che al tempo stesso fosse una pura successione e che si mantenesse in un solo e medesimo istante. Ora, quando si parla di un *ordine* di successione nella durata o di una sua reversibilità, si tratta di quella successione pura che abbiamo definito sopra e che è priva di mescolanza con l'estensione, oppure di quella successione che si dispiega in spazio, in modo tale che se ne possano abbracciare contemporaneamente più termini separati e giustapposti? La risposta non è dubbia: per stabilire un *ordine* tra dei termini bisogna infatti dapprima distinguerli e poi confrontare i posti che occupano; li si percepisce allora come molteplici, simultanei e distinti; in una parola, li giustapponiamo, e l'ordine che stabiliamo deriva dal fatto che la successione diventa simultaneità e si proietta nello spazio. In breve, quando spostando un dito lungo una superficie o una linea avrò una serie di sensazioni di qualità diverse, delle due cose l'una: o mi raffigurerò queste sensazioni solo nella du-

rata, ma allora esse si susseguiranno in modo tale che non potrò, in un momento dato, rappresentarmene più d'una come se fossero simultanee e tuttavia distinte; – oppure distinguerò un ordine di successione, ma ciò perché io possiedo non solo la facoltà di percepire una successione di termini, ma anche quella di disporli insieme dopo averli percepiti; insomma, ho già l'idea di spazio. L'idea di una serie reversibile nella durata, o anche semplicemente di un certo *ordine* di successione nel tempo, implica dunque di per sé la rappresentazione dello spazio, e non può essere utilizzata per definirlo.

Per dare a questa argomentazione una forma più rigorosa, immaginiamo una linea retta infinita, e su questa linea un punto materiale A che si sposta. Se questo punto prendesse coscienza di se stesso, sentirebbe di star cambiando, in quanto si muove: percepirebbe una successione; ma questa successione avrebbe per esso la forma di una linea? Certamente, a condizione però che in qualche modo esso potesse sollevarsi al di sopra della linea che percorre e percepire simultaneamente più punti giustapposti di essa: ma con ciò stesso darebbe luogo all'idea di spazio, ed è nello spazio, non nella durata pura, che vedrebbe svolgersi i cambiamenti che subisce. Tocchiamo qui con mano l'errore di coloro che considerano la durata pura come una cosa analoga allo spazio, ma di natura più semplice. Essi tendono a giustapporre gli stati psicologici, formarne una catena e una linea, o non immaginano affatto di far intervenire in questa operazione l'idea dello spazio propriamente detta, l'idea di spazio nella sua totalità, in quanto lo spazio è un mezzo a tre dimensioni. Ma non è forse evidente a tutti che per scorgere una linea sotto forma di linea bisogna porsi al di fuori di essa, rendersi conto del vuoto che la circonda, e pensare, di conseguenza, uno spazio a tre dimensioni? Se il nostro punto cosciente A non ha ancora l'idea di spazio – ed è proprio questa l'ipotesi in cui ci dobbiamo porre – la successione degli stati attraverso cui passa non potrà assumere per esso la forma di una linea; le sue sensazioni si aggiungeranno invece dinamicamente le une alle altre, organizzandosi tra loro come le note di una melodia dalla quale ci lasciamo cullare. In breve, la durata pura potrebbe essere una successione di cambiamenti qualitativi che si fondono, si penetrano, senza contorni precisi, senza alcuna tendenza a esteriorizzarsi gli uni rispetto agli altri, senza alcuna parentela con il numero: sarebbe l'eterogeneità pura. Ma per il momento non insisteremo su questo punto: ci basta infatti aver dimostrato che, dall'istante in cui si attribuisce la più piccola omogeneità alla durata, si introduce surrettiziamente lo spazio.

È vero che contiamo i momenti successivi della durata, e che, per i suoi rapporti con il numero, il tempo ci appare in primo luogo come una grandezza misurabile, del tutto analoga allo spazio. Ma qui è necessario fare una importante distinzione. Quando per esempio dico che è appena trascorso un minuto, intendo con ciò che un pendolo, che batte i secondi, ha eseguito sessanta oscillazioni. Se mi rappresento queste sessanta oscillazioni in un solo colpo e grazie ad un'unica appercezione dello spirito, escludo per ipotesi l'idea di una successione: in questo caso non penso ai sessanta battiti che si succedono, ma a sessanta punti di una linea fissa, ciascuno dei quali simbolizza, per così dire, una oscillazione del pendolo. – Se invece voglio rappresentarmi queste sessanta oscillazioni in successione, senza modificare in nulla il loro modo di prodursi nello spazio, dovrò pensare a ciascuna oscillazione escludendo il ricordo della precedente, poiché lo spazio non ne ha conservato alcuna traccia: ma con ciò stesso mi condannerò a rimanere senza posa nel presente; rinuncerò a immaginare una successione o una durata. E se infine conservo, insieme all'immagine dell'oscillazione presente, il ricordo dell'oscillazione che la precedeva, accadrà o che avrò giustapposto le due immagini, e allora ricadiamo nella nostra prima ipotesi; oppure che le avrò percepite l'una nell'altra, compenetrate e organizzate fra loro come le note di una melodia, in modo da formare ciò che chiameremo una molteplicità indistinta o qualitativa, senza alcuna somiglianza con il numero: avrò allora ottenuto l'immagine della durata pura, ma al tempo stesso avrò completamente abbandonato l'idea di un mezzo omogeneo o di una quantità misurabile. Interrogando accuratamente la coscienza, si riconoscerà che essa procede così ogniqualvolta si astiene dal rappresentare simbolicamente la durata. Quando le oscillazioni regolari del bilanciere ci invitano al sonno, questo effetto è forse prodotto dall'ultimo suono inteso, dall'ultimo movimento percepito? No, senza dubbio, perché allora non si capirebbe per quale motivo il primo non abbia già

agito così. E allora, giustapposto all'ultimo suono o all'ultimo movimento, sarà forse il ricordo di quelli precedenti? Ma questo stesso ricordo, giustapponendosi più tardi a un suono o a un movimento, dovrà restare a sua volta inefficace. Bisogna dunque ammettere che i suoni si componevano fra loro, e che non agivano grazie alla loro quantità come tale, ma grazie alla qualità che la loro quantità presentava, grazie cioè all'organizzazione ritmica del loro insieme. Potremmo spiegarci diversamente l'effetto di una eccitazione debole e continua? Se la sensazione restasse identica a se stessa, rimarrebbe indefinitamente debole, indefinitamente sopportabile. Ma la verità è che ogni aggiunta di eccitazione si organizza con le eccitazioni precedenti, e che l'insieme ci fa l'effetto di una frase musicale sempre sul punto di terminare e che, per il sopraggiungere di una nuova nota, si modifichi nella sua totalità senza posa. Affermiamo che si tratta sempre della medesima sensazione perché non pensiamo alla sensazione stessa, ma alla sua causa oggettiva situata nello spazio. La dispieghiamo allora a sua volta nello spazio, e al posto di un organismo che si sviluppa, di modificazioni che si compenetrano fra loro, scorgiamo una medesima sensazione che, per così dire, si estende in lunghezza e si giustappone indefinitamente a se stessa. La vera durata, quella che la coscienza percepisce, dovrebbe quindi essere classificata tra le cosiddette grandezze intensive, sempre che le intensità possano chiamarsi grandezze; in realtà, non si tratta di una quantità, e non appena si cerchi di misurarla le si sostituisce inconsciamente lo spazio.

Ma per noi è incredibilmente difficile rappresentarci la durata nella sua purezza originaria; e ciò deriva certamente dal fatto che noi non siamo gli unici a durare: le cose esterne – sembra – durano come noi, e, considerato da quest'ultimo punto di vista, il tempo assomiglia molto a un mezzo omogeneo. Non solo i momenti di questa durata sembrano essere esterni gli uni agli altri, come lo sarebbero i corpi nello spazio, ma il movimento percepito dai nostri sensi è, in qualche modo, il segno tangibile di una durata omogenea e misurabile. Ma c'è di più, il tempo entra nelle formule della meccanica, nei calcoli dell'astronomo e persino del fisico, sotto forma di quantità. Si misura la velocità di un movimento, il che implica che anche il tempo sia una grandezza. E la stessa analisi che abbiamo appena tentato deve

essere completata, poiché se non viene misurata la durata propriamente detta, cosa misurano allora le oscillazioni del pendolo? Si ammetterà, a rigore, che la durata interna, percepita dalla coscienza, si confonde con l'incastrarsi dei fatti di coscienza gli uni negli altri, con l'arricchimento graduale dell'io; ma, si dirà, il tempo che l'astronomo introduce nelle sue formule, il tempo è un'altra cosa, è una grandezza misurabile, e quindi omogenea. – Eppure non è così, un esame accurato dissiperà anche quest'ultima illusione.

Quando seguo con gli occhi sul quadrante di un orologio il movimento della lancetta che corrisponde alle oscillazioni del pendolo, non misuro la durata, come potrebbe sembrare; mi limito invece a contare delle simultaneità, cosa molto diversa. Al di fuori di me, nello spazio, vi è un'unica posizione della lancetta e del pendolo, in quanto non resta nulla delle posizioni passate. Dentro di me, si svolge un processo d'organizzazione o di mutua compenetrazione dei fatti di coscienza, che costituisce la vera durata. Mi rappresento ciò che io chiamo le oscillazioni passate del pendolo, nello stesso tempo in cui percepisco l'oscillazione attuale, proprio perché io duro in questo modo. Sopprimiamo ora, per un istante, l'io che pensa queste cosiddette oscillazioni successive; avremo sempre una sola oscillazione del pendolo, anzi una sola posizione di questo pendolo, e quindi nessuna durata. Sopprimiamo, d'altra parte, il pendolo e le sue oscillazioni; avremo solo la durata eterogenea dell'io, senza momenti esterni gli uni agli altri, senza rapporti con il numero. Così, nel nostro io, vi è successione senza esteriorità reciproca; al di fuori dell'io, esteriorità reciproca senza successione: esteriorità reciproca, in quanto l'oscillazione presente è radicalmente distinta dalla oscillazione precedente che non è più; ma assenza di successione, in quanto la successione esiste solo per uno spettatore cosciente che ricordi il passato e giustapponga le due oscillazioni e i loro simboli in uno spazio ausiliario. – Ora, tra questa successione senza esteriorità e questa esteriorità senza successione si attua una specie di scambio, abbastanza simile a quello che i fisici chiamano un fenomeno di endosmosi. Siccome ognuna delle fasi successive della nostra vita cosciente, che tuttavia si compenetrano fra loro, corrisponde a una oscillazione del pendolo ad essa simultanea, e siccome d'altra parte que-

ste oscillazioni sono nettamente distinte, poiché quando una si produce l'altra non c'è più, contraiamo l'abitudine di stabilire la stessa distinzione tra i momenti successivi della nostra vita cosciente: le oscillazioni del bilanciere la scompongono, per così dire, in parti esterne le une alle altre. Di qui l'idea erronea di una durata interna omogenea, analoga allo spazio, i cui momenti identici si susseguirebbero senza compenetrarsi. Ma, d'altra parte, le oscillazioni pendolari, che sono distinte solo perché quando una appare l'altra si dissolve, traggono in qualche modo vantaggio dall'influenza che così hanno esercitato sulla nostra vita cosciente. Grazie al ricordo del loro insieme che la nostra coscienza ha organizzato, esse si conservano per poi allinearsi: insomma, noi creiamo per loro una quarta dimensione dello spazio, che chiamiamo il tempo omogeneo, e che permette al movimento pendolare, sebbene si produca sempre nello stesso luogo, di giustapporsi indefinitamente a se stesso. – Ecco infatti che cosa scopriamo ora provando a stabilire quale ruolo spetti esattamente al reale e quale invece all'immaginario, all'interno di questo processo poco complesso. C'è uno spazio reale, senza durata, ma in cui certi fenomeni appaiono e scompaiono simultaneamente ai nostri stati di coscienza. C'è una durata reale, i cui momenti eterogenei si compenetrano, ma ciascun momento della quale può essere avvicinato a uno stato contemporaneo del mondo esterno e, per l'effetto di questo stesso avvicinamento, separato dagli altri momenti. Dal confronto di queste due realtà si genera una rappresentazione simbolica della durata, ricavata dallo spazio. La durata assume così la forma illusoria di un mezzo omogeneo, e il collegamento fra questi due termini – lo spazio e la durata – è la simultaneità, che si potrebbe definire come l'intersezione tra il tempo e lo spazio.

Sottoponendo alla stessa analisi il concetto di movimento, simbolo vivente di una durata in apparenza omogenea, saremo indotti ad operare una dissociazione dello stesso genere. La maggior parte delle volte si dice che un movimento ha luogo *nello* spazio, e allorché si definisce il movimento come omogeneo e divisibile, si pensa allo spazio percorso, come se lo si potesse confondere con il movimento stesso. Ora, riflettendoci meglio, si potrà vedere che è vero che le posizioni successive del mobile occupano effettivamente un certo spazio, ma che l'operazione con la quale si passa da una posizione all'altra, operazione che occupa una certa durata e che ha una realtà soltanto per uno spettatore cosciente, sfugge allo spazio. Non abbiamo qui a che fare con una *cosa*, ma con un *progresso*: il movimento, in quanto passaggio da un punto a un altro, è una sintesi mentale, un processo psichico e quindi inesteso. Nello spazio non ci sono che parti di spazio, e in qualunque punto dello spazio si consideri il mobile, non si otterrà che una posizione. Se la coscienza non percepisce solo delle posizioni, ma qualcos'altro, ciò è dovuto al fatto che essa si ricorda delle posizioni successive e ne fa la sintesi. Ma come riesce ad operare una sintesi di questo genere? Non si può trattare di un nuovo dispiegamento delle medesime posizioni in un mezzo omogeneo, poiché in questo caso sarebbe necessaria una nuova sintesi per collegare fra loro le posizioni, e così all'infinito. Quindi bisogna proprio ammettere che qui vi è una sintesi per così dire qualitativa, un graduale organizzarsi fra loro delle nostre sensazioni successive, un'unità analoga a quella di una frase melodica. Questa è proprio l'idea che ci facciamo del movimento quando pensiamo solo ad esso, quando, in qualche modo, estraiamo da questo movimento la mobilità. Per convincersene, basterà pensare a ciò che si prova quando all'improvviso si scorge una stella cadente: in questo movimento estremamente rapido, la dissociazione tra lo spazio percorso, che ci appare sotto forma di una striscia di fuoco, e la sensazione assolutamente indivisibile del movimento o della mobilità, si effettua da sé. Se non si pensa allo spazio percorso, un gesto rapido compiuto ad occhi chiusi si presenterà alla coscienza sotto forma di sensazione puramente qualitativa. In breve, nel movimento si devono distinguere due elementi, lo spazio percorso e l'atto grazie a cui lo si percorre, le posizioni successive e la sintesi di queste posizioni. Il primo di questi elementi è una quantità omogenea; il secondo, ha realtà soltanto nella nostra coscienza, è una qualità o, se si preferisce, una intensità. Ma anche in questo caso si produce un fenomeno di endosmosi, una mescolanza tra una sensazione puramente intensiva di mobilità e una rappresentazione estensiva dello spazio percorso. Infatti, da una parte attribuiamo al movimento la divisibilità stessa dello spazio che esso percorre, dimenticando che si può dividere una cosa, ma non un atto – e dall'altra ci

abituiamo a proiettare questo stesso atto nello spazio, a disporlo lungo la linea che il mobile percorre, in una parola, a solidificarlo: come se questa localizzazione di un *progresso* nello spazio non fosse la riconferma del fatto che, anche dal di fuori della coscienza, il passato coesiste con il presente! – Da questa confusione tra il movimento e lo spazio percorso dal mobile sono nati, a nostro avviso, i sofismi della scuola di Elea: infatti l'intervallo che separa due punti è divisibile all'infinito, e se il movimento fosse composto da parti come quelle dell'intervallo stesso, quest'ultimo non potrebbe mai essere varcato. Ma la verità è che ogni passo di Achille è un atto semplice, indivisibile, e che dopo un certo numero di questi atti, Achille avrà superato la tartaruga. L'illusione degli eleati deriva dal fatto che essi identificano questa serie di atti indivisibili e *sui generis* con lo spazio omogeneo che li sottende. Siccome questo spazio può essere diviso e ricomposto secondo una legge qualunque, essi credono che sia legittimo ricostruire l'intero movimento di Achille, non più con passi di Achille, ma con passi di tartaruga: in realtà, ad Achille che insegue la tartaruga, sostituiscono due tartarughe regolate l'una sull'altra, due tartarughe condannate a fare lo stesso genere di passi o di atti simultanei, di modo da non raggiungersi mai. Ma perché Achille supera la tartaruga? Perché ogni passo di Achille e ogni passo della tartaruga sono indivisibili in quanto movimenti, e in quanto spazio, grandezze differenti: di modo che sommando lo spazio percorso da Achille avremo ben presto una lunghezza maggiore alla somma dello spazio percorso dalla tartaruga e del vantaggio che aveva su di lui. Ecco di che cosa non tiene affatto conto Zenone allorché ricompone il movimento di Achille in base alla stessa legge del movimento della tartaruga, dimenticando che solo lo spazio si presta ad essere scomposto e ricomposto in modo arbitrario, e confondendo così lo spazio e il movimento. – Non crediamo quindi, anche dopo la sottile e profonda analisi di un pensatore del nostro tempo,[2] che sia necessario ammettere che l'incontro dei due mobili implichi uno scarto tra il movimento reale e il movimento immaginato, tra lo spazio in sé e lo spazio divisibile all'infinito, tra il tempo concreto e il tempo astratto. Perché ricorrere a un'ipotesi metafisica, per quanto ingegnosa, sulla natura dello spazio, del tempo e del movimento, quando l'intuizione immediata ci mostra il movimento nella durata, e la durata al di fuori dello spazio? Non c'è affatto bisogno di supporre un limite alla divisibilità dello spazio concreto; lo si può lasciare divisibile all'infinito, purché si stabilisca una distinzione tra le posizioni simultanee dei due mobili, che sono effettivamente nello spazio, e i loro movimenti che, in quanto sono durata più che estensione, qualità e non quantità, non potrebbero occupare spazio. Misurare la velocità di un movimento significa semplicemente, come vedremo, constatare una simultaneità; introdurre questa velocità nei calcoli significa servirsi di un mezzo facile per prevedere una simultaneità. Così, quando cerca di determinare le posizioni simultanee di Achille e della tartaruga in un momento dato, o quando ammette *a priori* l'incontro dei due mobili in un punto X, incontro esso stesso simultaneo, la matematica rimane all'interno della sua funzione. La supera invece quando pretende di ricostruire ciò che avviene nell'intervallo tra queste due simultaneità; o per lo meno, anche in questo caso, è fatalmente portata a parlare di simultaneità, però si tratta di simultaneità nuove, il cui numero infinitamente crescente dovrebbe metterla sull'avviso che non si può costruire il movimento con delle immobilità, né il tempo con lo spazio. In breve, così come nella durata è omogeneo solo ciò che non dura, e cioè lo spazio, in cui si dispongono le simultaneità, nello stesso modo l'elemento omogeneo del movimento è ciò che meno gli appartiene, lo spazio percorso, e cioè l'immobilità.

2. Evellin, *Infini et quantité*, Paris 1881.

Ora, proprio per questa ragione, la scienza opera sul tempo e sul movimento solo a condizione di eliminarne prima l'elemento essenziale e qualitativo – la durata, per il tempo, e la mobilità per il movimento. Di ciò ci si convincerà facilmente analizzando quale sia il ruolo che le considerazioni sul tempo, sul movimento e sulla velocità hanno in astronomia e in meccanica.

Nei tratti di meccanica ci si preoccupa di dire che non verrà data una definizione della durata stessa, ma dell'uguaglianza tra due durate: "Due intervalli di tempo sono uguali" vi si dice "quando due corpi identici, posti all'inizio di ciascuno di questi intervalli in situazioni identiche, e sottoposti entrambi a medesime azioni e influenze di ogni specie, avranno percorso lo stesso

spazio alla fine di questi intervalli". In altri termini, noteremo dapprima l'istante preciso in cui comincia il movimento, e cioè la simultaneità di un cambiamento esterno con uno dei nostri stati psichici: poi il momento in cui il movimento ha termine, e cioè ancora una simultaneità; e infine misureremo lo spazio percorso, l'unica cosa che in effetti può essere misurata. In questo caso non si tratta quindi di durata, ma solo di spazio e di simultaneità. Annunciare che un fenomeno si produrrà dopo un tempo *t* significa dire che da qui ad allora la coscienza noterà un numero *t* di simultaneità di un certo genere. E non ci si dovrà ingannare sull'espressione "da qui ad allora", poiché l'intervallo di durata esiste solo per noi, e a causa della mutua compenetrazione dei nostri stati di coscienza. Al di fuori di noi, non si troverebbe che spazio e, di conseguenza, simultaneità, e non potremmo nemmeno dire che esse siano oggettivamente successive, poiché ogni successione viene pensata grazie al confronto tra il presente e il passato. – Che dal punto di vista della scienza l'intervallo di durata non conti è dimostrato molto bene dal fatto che, se tutti i movimenti dell'universo si producessero due o tre volte più velocemente, non dovremo affatto modificare né le nostre formule né i numeri che vi introduciamo. La coscienza avrebbe un'impressione indefinibile e in qualche modo qualitativa di questo cambiamento, che però non apparirebbe al di fuori di essa, poiché nello spazio si produrrebbe ancora lo stesso numero di simultaneità. Vedremo in seguito che quando l'astronomo predice, per esempio, un'eclissi, esegue proprio un'operazione di questo tipo: riduce infinitamente gli intervalli di durata, che non contano per la scienza, scorgendo così, in un tempo molto breve – al massimo qualche secondo –, una successione di simultaneità che, per la coscienza concreta obbligata a viverne gli intervalli, occuperebbe parecchi secoli.

Giungeremo alla stessa conclusione analizzando direttamente la nozione di velocità. La meccanica ottiene questa nozione per mezzo di una serie di idee di cui non è difficile ricostruire la filiazione. In primo luogo essa costruisce l'idea di movimento uniforme rappresentandosi da una parte la traiettoria AB di un determinato mobile, e dall'altra un fenomeno fisico che, in condizioni uguali, si ripete infinitamente, come per esempio la caduta di una pietra che dalla stessa altezza cada sempre nello stesso punto. Se

sulla traiettoria AB si indicano i punti M, N, P, …, che vengono raggiunti dal mobile in ognuno dei momenti in cui la pietra tocca il suolo, e posto che gli intervalli AM, MN, NP, …, siano riconosciuti uguali fra loro, si dirà allora che il movimento è uniforme: e si chiamerà velocità del mobile uno qualsiasi di questi intervalli, purché si convenga di assumere come unità di durata il fenomeno fisico che è stato scelto come termine di confronto. La velocità di un movimento uniforme viene quindi definita senza fare ricorso ad altre nozioni oltre a quelle di spazio e di simultaneità. – C'è ancora il movimento non uniforme, quello i cui elementi AM, MN, NP, …, sono stati riconosciuti non eguali tra loro. Per definire la velocità del mobile A nel punto M, basterà immaginare un numero indefinito di mobili A_1, A_2, A_3, …, tutti con movimento uniforme, le cui velocità v_1, v_2, v_3, …, disposte per esempio in ordine crescente, corrispondono a tutte le grandezze possibili. Quindi, sulla traiettoria del mobile A, consideriamo due punti M′ e M″, situati di qui e di là dal punto M, ma molto vicini ad esso. Mentre questo mobile raggiunge i punti M′, M, M″, contemporaneamente gli altri mobili pervengono, sulle loro rispettive traiettorie, ai punti $M'_1\ M_1\ M''_1$, $M'_2\ M_2\ M''_2$, … ecc.; ed esistono necessariamente due mobili A_h e A_p tali per cui risulterà da una parte $M'M = M'_hM_h$ e dall'altra $MM'' = M_pM''_p$. Si converrà allora di dire che la velocità del mobile A nel punto M è compresa tra v_hv_p. Ma nulla impedisce di supporre che i punti M′ e M″ siano ancora più vicini al punto M, e allora si pensa che si dovrà sostituire v_h e v_p con due nuove velocità v_j e v_n, delle quali una sarà superiore a v_h, e l'altra inferiore a v_p. E via via che si faranno decrescere gli intervalli M′M e MM″, diminuirà anche sempre di più la differenza tra le due velocità dei movimenti uniformi corrispondenti, Ora, poiché i due intervalli possono decrescere fino a zero, tra v_j e v_n esiste evidentemente una velocità v_m tale per cui la differenza tra questa velocità e v_h, v_j, …, da una parte, e v_p, v_n, …, dall'altra, possa diventare più piccola di ogni quantità data. Questo limite comune v_m verrà chiamato velocità del mobile A nel punto M. – Ora, in questa analisi del movimento non uniformi, come già in quella del movimento uniforme, si tratta sempre solo di spazi già percorsi, e di posizioni simultanee già raggiunte. Avevamo quindi ragione nel dire che, se del tempo la meccanica mantiene solo la simultaneità, così del movimento stesso, mantiene solo l'immobilità.

Sarebbe stato possibile prevedere questo risultato notando che la meccanica opera necessariamente su delle equazioni, e che un'equazione algebrica esprime sempre un fatto compiuto. Ora, il fatto di essere continuamente in via di formazione fa parte dell'essenza stessa della durata e del movimento – così come essi si presentano alla nostra coscienza: l'algebra a sua volta potrà esprimere i risultati ottenuti in un certo momento della durata e le posizioni che un certo mobile ha occupato nello spazio, ma non la durata e il movimento stessi. Avremo un bell'aumentare il numero delle simultaneità e delle posizioni considerate attraverso l'ipotesi di intervalli molto piccoli; avremo anche un bel sostituire la nozione di differenza con quella di differenziale, al fine di indicare la possibilità di accrescere infinitamente il numero di questi intervalli di durata; ma sempre, la matematica si colloca all'estremità di un intervallo, per quanto piccolo lo pensi. Quanto all'intervallo stesso, quanto, in breve, alla durata e al movimento, essi rimangono necessariamente al di fuori dell'equazione. E ciò è dovuto al fatto che la durata e il movimento sono sintesi mentali, e non cose; al fatto che, se il mobile occupa via via i punti di una linea, il movimento non ha nulla in comune con questa stessa linea; e infine al fatto che, se le posizioni occupate dal mobile variano con i diversi momenti della durata, se esso dà luogo anche a dei movimenti distinti proprio in quanto occupa diverse posizioni, la durata propriamente detta non ha momenti identici né esterni gli uni agli altri, poiché è essenzialmente eterogenea a se stessa, indistinta, e senza analogia con il numero.

Da questa analisi risulta che solo lo spazio è omogeneo, che le cose situate in esso costituiscono una molteplicità indistinta, e che tutte le molteplicità distinte sono ottenute grazie a un dispiegamento nello spazio. Risulta pure che nello spazio non ci sono né durata né successione, nel senso in cui la coscienza intende questi termini: ognuno dei cosiddetti stati successivi del mondo esterno esiste da solo, e la loro molteplicità ha realtà solo per una coscienza in grado prima di conservarli, e poi di giustapporli esteriorizzandoli gli uni rispetto agli altri. Se essa li conserva, ciò avviene perché questi diversi stati del mondo esterno danno luogo a dei fatti di coscienza che si compenetrano, si organizzano insensibilmente insieme e, per l'effetto di questa stessa solidarietà, legano il passato al presente. E se li esteriorizza gli uni rispetto

agli altri, è perché, pensando poi alla loro distinzione radicale (poiché uno cessa di essere quando l'altro appare), li pensa nella forma di una molteplicità distinta; il che significa ritornare ad allinearli insieme nello spazio in cui ciascuno di essi esisteva separatamente. Lo spazio di cui ci si serve per far ciò è proprio ciò che viene definito tempo omogeneo.

Ma da questa analisi deriva anche un'altra conclusione: e cioè che la molteplicità degli stati di coscienza, considerata nella sua purezza originaria, non presenta alcuna somiglianza con la molteplicità distinta che forma un numero. Si tratterebbe, dicevamo, di una molteplicità qualitativa. In breve, si dovrebbero riconoscere due specie di molteplicità, due possibile significati del termine distinguere, due concezioni, l'una qualitativa e l'altra quantitativa, della differenza tra il *medesimo* e l'*altro*. A volte questa molteplicità, questa distinzione e questa eterogeneità contengono il numero solo in potenza, come direbbe Aristotele; e questo perché la coscienza pratica una discriminazione qualitativa senza che in ciò ci sia il secondo fine di contare le qualità o di ipotizzarne *molte*; ciò che si dà allora è proprio una molteplicità senza quantità. A volte, al contrario, si tratta di una molteplicità di termini che contiamo o che riteniamo che si possano contare; ma allora si pensa proprio alla possibilità di esteriorizzarli gli uni rispetto agli altri; li si sviluppa nello spazio. Purtroppo, siamo talmente abituati a spiegare l'uno con l'altro questi due significati dello stesso termine, e addirittura a scorgerli l'uno nell'altro, che ci risulta molto difficile distinguerli, o per lo meno esprimere questa distinzione attraverso il linguaggio. Dicevamo dunque che parecchi stati di coscienza si organizzano fra loro, si compenetrano, si arricchiscono sempre più, e che, ad un io che ignorasse lo spazio, essi potrebbero fornire così il sentimento della durata pura; ma già per impiegare il termine "parecchi" avevamo isolato questi stati gli uni dagli altri, li avevamo esteriorizzati, gli uni rispetto agli altri, li avevamo insomma giustapposti; e così, la stessa espressione cui abbiamo dovuto far ricorso tradiva la nostra abitudine radicata di dispiegare il tempo nello spazio. Ed è necessariamente dall'immagine di questo dispiegamento, una volta che esso sia compiuto, che prendiamo a prestito i termini destinati ad esprimere lo stato di un'anima che non l'abbia ancora compiuto: questi termini sono dunque intac-

cati da un vizio originario, e la rappresentazione di una molteplicità senza rapporto con il numero o con lo spazio, sebbene sia chiara per un pensiero che rientri in se stesso e si astragga, non può tradursi nel linguaggio del senso comune. E tuttavia, se parallelamente non consideriamo ciò che abbiamo chiamato una molteplicità qualitativa, non possiamo nemmeno formulare l'idea di una molteplicità distinta. Non è forse vero che quando contiamo esplicitamente delle unità allineandole nello spazio, accanto a questa addizione i cui termini identici si profilano su uno sfondo omogeneo, nelle profondità dell'anima queste unità continuano ad organizzarsi le une con le altre, processo affatto dinamico, abbastanza simile alla rappresentazione puramente qualitativa che un'incudine sensibile potrebbe farsi del numero crescente dei colpi di martello? In questo senso, si potrebbe quasi dire che i numeri di uso quotidiano hanno tutti il loro equivalente emozionale. I commercianti lo sanno molto bene, e invece di indicare il prezzo di un oggetto con un numero tondo di franchi, indicheranno la cifra immediatamente inferiore, salvo aggiungere in seguito un numero sufficiente di centesimi. In breve, il processo attraverso cui contiamo le unità facendone una molteplicità distinta presenta un duplice aspetto: da una parte supponiamo che siano identiche, cosa che può essere pensata solo a condizione che queste unità si dispongano in un mezzo omogeneo; ma d'altra parte, aggiungendosi alle altre due, la terza unità, per esempio, modifica la natura, l'aspetto, e quasi il "ritmo" dell'insieme: senza questa mutua penetrazione e questo progresso in qualche modo qualitativo non ci sarebbe possibilità di addizione. – È quindi grazie alla qualità della quantità che ci facciamo l'idea di una quantità senza qualità.

Diviene allora evidente che, al di fuori di ogni rappresentazione simbolica, il tempo non assumerà mai per la nostra coscienza l'aspetto di un mezzo omogeneo, in cui i termini di una successione si esteriorizzano gli uni rispetto agli altri. Ma a questa rappresentazione simbolica perveniamo naturalmente, per il solo fatto che, in una serie di termini identici, ogni termine assume per la nostra coscienza un duplice aspetto: uno sempre identico a se stesso, poiché pensiamo all'identità dell'oggetto esterno, l'altro specifico, perché l'addizione di questo termine dà luogo a una nuova organizzazione dell'insieme. Di qui, la possibilità di dispiegare nello spazio, nella forma di molteplicità numerica, ciò che abbiamo chiamato una molteplicità qualitativa, e di considerare l'una come l'equivalente dell'altra. Ora, da nessuna parte questo doppio processo si compie così facilmente come nella percezione di quel fenomeno esterno, inconoscibile in sé, che assume per noi la forma di un movimento. In questo caso abbiamo proprio una serie di termini identici fra loro, poiché si tratta sempre dello stesso mobile; ma d'altra parte, la sintesi operata dalla nostra coscienza tra la posizione attuale e ciò che la nostra memoria chiama la posizione anteriore, fa sì che queste immagini si compenetrino, si completino e che in qualche modo si prolunghino le une nelle altre. Quindi, è soprattutto attraverso l'intermediario del movimento che la durata assume la forma di un mezzo omogeneo, e che il tempo si proietta nello spazio. Ma, se non ci fosse stato il movimento, ogni ripetizione di un fenomeno esterno ben determinato avrebbe suggerito alla coscienza lo stesso modo di rappresentazione. Così, quando sentiamo una serie di colpi di martello, i suoni, in quanto sensazioni pure, formano una melodia indivisibile, dando ancora luogo a ciò che abbiamo chiamato un progresso dinamico: ma, sapendo che agisce la stessa causa oggettiva, dividiamo questo progresso in fasi che da questo momento consideriamo identiche: e poiché questa molteplicità di termini identici non può più essere concepita se non in base a un dispiegamento nello spazio, perveniamo di nuovo e necessariamente all'idea di un tempo omogeneo, immagine simbolica della durata reale. Insomma, con la sua superficie, il nostro io tocca il mondo esterno: e, sebbene si fondino le une nelle altre, le nostre sensazioni successive mantengono qualcosa dell'esteriorità reciproca che caratterizza oggettivamente le loro cause; ed è per questo che la nostra vita psicologica superficiale si svolge in un mezzo omogeneo senza che questa modalità di rappresentazione ci costi un grande sforzo. Ma il carattere simbolico di questa rappresentazione diviene sempre più evidente via via che penetriamo nelle profondità della coscienza: l'io interiore, quello che sente e si appassiona, che delibera e decide, è una forza i cui stati e modificazioni si compenetrano intimamente, subendo una profonda alterazione allorché li si separa per dispiegarli nello spazio. Ma siccome questo io più profondo forma una stessa ed unica persona con l'io superficiale, sembra che essi durino nello stesso

modo. E siccome la rappresentazione costante di un fenomeno oggettivo identico che si ripete, seziona la nostra vita psichica superficiale in parte esterne le une alle altre, a loro volta, i momenti così ottenuti determinano dei segmenti distinti nel progresso dinamico e indiviso dei nostri stati di coscienza più personali. Così, questa esteriorità reciproca che la loro giustapposizione nello spazio omogeneo assicura agli oggetti materiali, si ripercuote e si propaga sino alle profondità della coscienza: a poco a poco, le nostre sensazioni si staccano le une dalle altre come le cause esterne che le fecero nascere, e questo accade anche per i sentimenti o per le idee, similmente alle sensazioni di cui sono contemporanei. – Che la nostra concezione abituale della durata derivi da una graduale invasione dello spazio nel campo della coscienza pura, lo prova molto bene il fatto che per togliere all'io la facoltà di percepire un tempo omogeneo, basta staccare da lui quello strato più superficiale di fatti psichici che egli utilizza come regolatori. Il sogno ci pone proprio questa condizione, poiché il sonno, allentando il gioco delle funzioni organiche, modifica soprattutto la superficie di comunicazione tra l'io e le cose esterne. Allora non misuriamo più la durata, la sentiamo; da quantità, ritorna allo stato di qualità; non c'è più valutazione matematica del tempo trascorso; essa ha lasciato il posto a un istinto confuso che, come tutti gli istinti, può commettere degli errori grossolani ma talvolta anche procedere con una straordinaria sicurezza. Anche allo stato di veglia, l'esperienza quotidiana dovrebbe insegnarci a cogliere la differenza tra la durata-qualità, quella che la coscienza afferra immediatamente, e che probabilmente l'animale percepisce, e il tempo per così dire materializzato, il tempo divenuto quantità a causa di un dispiegamento nello spazio. Mentre scrivo queste righe, un orologio vicino batte le ore; ma il mio orecchio distratto se ne accorge solo quando si sono già fatti sentire parecchi colpi; dunque non li ho contati. Eppure, mi è sufficiente uno sforzo d'attenzione retrospettiva per fare la somma dei quattro colpi che sono già stati suonati, e aggiungerli a quelli che sento. Se allora, rientrando in me stesso, mi interrogo attentamente su ciò che è appena accaduto, mi accorgerò che i primi quattro suoni avevano colpito il mio orecchio e scosso la mia coscienza, ma che le sensazioni prodotte da ognuno di essi, invece di giustapporsi, si erano fuse le une nelle altre in modo da formare un insieme con una propria specificità, in modo da farne risultare una specie di frase musicale. Per valutare retrospettivamente il numero dei colpi, ho cercato di ricostruire questa frase con il pensiero; la mia immaginazione ha battuto un colpo, poi due, poi tre, e finché non è giunta proprio al numero quattro, la sensibilità, consultata, ha risposto che l'effetto totale differiva qualitativamente. Aveva quindi constatato a suo modo la successione dei quattro colpi battuti, ma non con un'addizione, in modo del tutto diverso, e senza fare intervenire l'immagine di una giustapposizione di termini distinti. In breve, il numero dei colpi battuti è stato percepito come qualità, e non come quantità: è questo il modo in cui la durata si presenta alla coscienza immediata, ed essa conserva questa forma finché non cede il posto a una sovrapposizione simbolica, ricavata dall'estensione. – Quindi, per concludere, distinguiamo due forme di molteplicità, due valutazioni molto diverse della durata, due aspetti della vita cosciente. Al di sotto della durata omogenea, simbolo estensivo della vera durata, una psicologia attenta riesce a districare una durata i cui momenti eterogenei si compenetrano; al di sotto della molteplicità numerica degli stati di coscienza, una molteplicità qualitativa; al di sotto di un io dagli stati ben definiti, un io in cui la successione implica fusione e organizzazione. Ma la maggior parte delle volte noi ci limitiamo al primo di essi, e cioè all'ombra dell'io proiettata nello spazio omogeneo. La coscienza, tormentata da un insaziabile desiderio di distinguere, sostituisce il simbolo alla realtà, oppure scorge quest'ultima solo attraverso il primo. E siccome l'io così rifratto, e per ciò stesso suddiviso, si presta infinitamente meglio alle esigenze della vita sociale in generale e del linguaggio in particolare, essa lo preferisce, e perde di vista, a poco a poco, l'io fondamentale.

Per ritrovare questo io fondamentale, così come verrebbe percepito da una coscienza inalterata, è necessario un vigoroso sforzo d'analisi, attraverso il quale i fatti psicologici interni e vivi verranno isolati dalle loro immagini dapprima rifratte, e poi solidificate nello spazio omogeneo. In altri termini, le nostre percezioni, sensazioni, emozioni e idee si presentano sotto un duplice aspetto: l'uno netto, preciso, ma impersonale; l'altro confuso, infinitamente mobile, ed inesprimibile, poiché il linguaggio non potrebbe coglierlo senza fissarne la mobilità, e

nemmeno adattarlo alla sua forma banale senza farlo cadere nel dominio comune. Se noi riusciamo a distinguere due forme della molteplicità, due forme della durata, è evidente che ogni fatto di coscienza, preso separatamente, dovrà avere un aspetto diverso a seconda che lo si consideri nel senso di una molteplicità distinta o di una molteplicità confusa, nel tempo-qualità in cui si produce, o nel tempo-quantità in cui si proietta.

Quando, per esempio, passeggio per la prima volta in una città in cui soggiornerò, le cose che mi circondano producono su di me contemporaneamente un'impressione destinata a durare, e un'impressione che si modifica continuamente. Ogni giorno scorgo le stesse cose, e, poiché so che si tratta degli stessi oggetti, li indico sempre con lo stesso nome e mi immagino anche che appaiano sempre nello stesso modo. Eppure, se al termine di un tempo sufficientemente lungo, rievoco l'impressione che provavo durante i primi anni, mi stupisco del cambiamento singolare, inesplicabile e soprattutto inesprimibile, che è avvenuto in essa. Sembra che questi oggetti, da me continuamente percepiti e che senza posa si dipingono nel mio spirito, abbiamo finito per prendermi qualcosa della mia esistenza cosciente; come me sono vissuti, e come me sono invecchiati. E non si tratta di una mera illusione; se infatti l'impressione di oggi fosse assolutamente identica a quella di ieri, quale sarebbe la differenza tra percepire e riconoscere, apprendere e ricordare? Eppure questa differenza sfugge all'attenzione dei più; ce ne accorgeremo solo se ne saremo avvertiti, e se allora interrogheremo scrupolosamente noi stessi. La ragione di ciò consiste nel fatto che per noi la nostra vita esterna e, per così dire, sociale, ha un'importanza pratica maggiore della nostra esistenza interiore e individuale. Tendiamo istintivamente a solidificare le nostre impressioni, al fine di esprimerle attraverso il linguaggio. E così confondiamo il sentimento stesso, che è in perpetuo divenire, con il suo oggetto esterno permanente, e soprattutto con la parola che esprime questo oggetto. Così come la durata sfuggente del nostro io si fissa perché viene proiettata nello spazio omogeneo, nello stesso modo le nostre impressioni, che cambiano di continuo, si snodano attorno all'oggetto esterno che ne è la causa, ne adottano i contorni precisi e l'immobilità.

Le nostre sensazioni semplici, considerate allo stato naturale,

offrirebbero una consistenza ancor minore. Un certo sapore, un certo profumo, mi piacevano da piccolo, ed ora mi ripugnano. Tuttavia, alla sensazione che provo, do ancora lo stesso nome, e parlo come se il profumo e il sapore fossero rimasti identici, come se fossero cambiati solo i miei gusti. Solidifico quindi di nuovo questa sensazione; e allorché la sua mobilità acquista un'evidenza tale che non posso più misconoscerla, estraggo questa mobilità per darle un nome a parte e solidificarla a sua volta come *gusto*. Ma in realtà non ci sono né sensazioni né gusti molteplici, poiché sensazioni e gusti mi appaiono come *cose* solo quando le isolo e le nomino, e nell'animo umano ci sono solo *progressi*. Bisogna invece dire che, ripetendosi, ogni sensazione si modifica, e che se non mi sembra che essa cambi dall'oggi al domani, è solo perché ora la scorgo attraverso l'oggetto che ne è la causa, attraverso il termine che la traduce. Questa influenza del linguaggio sulla sensazione è più profonda di quanto generalmente non si ritenga. Non solo il linguaggio ci fa credere nell'invariabilità delle nostre sensazioni, ma talora ci ingannerà sul carattere della sensazione che proviamo. Così quando mangio un cibo considerato squisito, il suo nome, carico della approvazione che gli si riconosce, si frappone tra la mia sensazione e la mia coscienza; potrei credere che il sapore mi piaccia, mentre un leggero sforzo d'attenzione mi proverebbe il contrario. In breve, la parola dai contorni ben definiti, la parola brutale, che immagazzina tutto ciò che c'è di stabile, di comune e quindi di impersonale nelle impressioni dell'umanità, annulla o per lo meno ricopre le impressioni delicate e fuggitive della nostra coscienza individuale. Per poter lottare ad armi pari, queste ultime dovrebbero poter esprimersi con parole precise; ma, non appena formate, queste parole si rivolgerebbero contro la sensazione che le ha fatte nascere e, inventate per testimoniare che la sensazione è instabile, le imporrebbero la loro stabilità.

In nessun altro caso questo annullamento della coscienza immediata è così evidente come nei fenomeni del sentimento. Un amore violento, una malinconia profonda invadono il nostro animo: sono mille gli elementi diversi che si fondono, si compenetrano, senza contorni precisi, senza la minima tendenza ad esteriorizzarsi gli uni in rapporto agli altri; è questa la condizione della loro originalità. È sufficiente che nella loro massa confusa distin-

guiamo una molteplicità numerica, perché essi si deformino: che cosa succederà allora quando, isolati gli uni dagli altri, li dispiegheremo in quel mezzo omogeneo che ora chiameremo, a piacere, tempo o spazio? All'inizio ognuno di essi prendeva un'indefinibile colorazione dall'ambiente in cui era posto: eccolo ora scolorito, pronto a ricevere un nome. In quanto tale il sentimento è un essere che vive, che si sviluppa, e che di conseguenza cambia continuamente; se non fosse così, non si spiegherebbe il fatto che esso ci mette un po' alla volta sulla via di una risoluzione: quest'ultima verrebbe presa immediatamente. Ma vive perché la durata in cui si sviluppa è una durata i cui momenti si compenetrano: separandoli gli uni dagli altri, svolgendo il tempo nello spazio, abbiamo fatto perdere a questo sentimento la sua animazione e il suo colore. Eccoci allora in presenza dell'ombra di noi stessi: crediamo di aver analizzato il nostro sentimento, e in realtà gli abbiamo sostituito una giustapposizione di stati inerti, intraducibili in parole, ognuno dei quali costituisce l'elemento comune – il residuo impersonale dunque – delle impressioni provate dalla società intera in un caso determinato. Per questo ragioniamo su tali stati e applichiamo ad essi la nostra logica semplice: avendoli innalzati a generi per il solo fatto che li isolavamo gli uni dagli altri, li abbiamo preparati a servire a una deduzione futura. E se adesso qualche ardito romanziere,[E] strappando la tela abilmente tessuta del nostro io convenzionale, ci mostra sotto questa logica apparente un'assurdità fondamentale, sotto questa giustapposizione di stati semplici una compenetrazione infinita di mille impressioni diverse che hanno già smesso di essere nel momento in cui le si nomina, noi lo lodiamo per averci conosciuto meglio di quanto ci conosciamo noi stessi. Ma non è così tuttavia, e a sua volta, per il solo fatto di dispiegare i nostri sentimenti in un tempo omogeneo e di esprimere gli elementi in parole, non ci presenta che un'ombra: solo che egli ha disposto quest'ombra in modo da farci sospettare la natura straordinaria e illogica dell'oggetto che la proietta; ci ha invitato alla riflessione introducendo nell'espressione esterna qualcosa di quella contraddizione, di quella mutua compenetrazione, che costituisce l'essenza stessa degli elementi espressi. Incoraggiati da lui, abbiamo scostato per un istante il velo che frapponiamo tra noi e la nostra coscienza. Ci ha rimessi in presenza di noi stessi.

Proveremmo una sorpresa dello stesso genere se, spezzando gli schemi del linguaggio, ci sforzassimo di cogliere le nostre stesse idee allo stato naturale, e proprio nel modo in cui, liberata dall'ossessione dello spazio, le scorgerebbe la nostra coscienza. Questa dissociazione degli elementi costitutivi dell'idea, che porta all'astrazione, è troppo comoda perché se ne possa fare a meno nella vita quotidiana e persino nelle discussioni filosofiche. Ma allorché immaginiamo che gli elementi dissociati sono proprio quelli che entravano nel contesto dell'idea concreta, allorché, sostituendo alla compenetrazione dei termini reali la giustapposizione dei loro simboli, pretendiamo di ricostruire la durata con lo spazio, cadiamo inevitabilmente negli errori dell'associazionismo. Per ora non insisteremo su quest'ultimo punto che costituirà l'oggetto di un esame approfondito nel capitolo seguente. Ci basta dire che l'ardore irriflesso con cui prendiamo partito su alcune questioni, prova sufficientemente che la nostra intelligenza ha i suoi istinti: e come possiamo rappresentarci questi istinti, se non attraverso uno slancio comune a tutte le nostre idee, e cioè attraverso una loro mutua compenetrazione? Le opinioni a cui teniamo di più sono quelle di cui ci sarebbe più difficile rendere conto, e raramente le ragioni con cui le giustifichiamo corrispondono a quelle che ci hanno spinto ad adottarle. In un certo senso, le abbiamo adottate senza ragione, poiché ciò che ai nostri occhi costituisce il loro valore risiede nel fatto che la loro sfumatura corrisponde alla colorazione comune a tutte le nostre idee, nel fatto che, fin dall'inizio, vi abbiamo visto qualcosa di noi. Così, nel nostro spirito, esse non assumono quella forma banale che avranno non appena le faremo uscire per esprimerle in parole; e sebbene anche altri spiriti le chiamino con questo nome, non sono affatto la medesima cosa. A dire il vero, ognuna di esse vive come una cellula in un organismo; tutto ciò che modifica lo stato complessivo dell'io modifica anch'essa. Ma mentre la cellula occupa un punto determinato dell'organismo, un'idea che sia veramente nostra riempie interamente il nostro io. Del resto non tutte le nostre idee si incorporano in tal modo nell'insieme dei nostri stati di coscienza. Molte di esse galleggiano alla superficie, come foglie morte sull'acqua di uno stagno. Intendiamo con ciò che, quando le pensa, il nostro spirito le ritrova sempre in una sorta di immobilità,

come se per lui fossero esterne. Vi appartengono le idee che noi riceviamo già formate, e che permangono in noi senza mai assimilarsi alla nostra sostanza, o anche le idee che non abbiamo conservato, e che nell'abbandono si sono essiccate. Se via via che ci allontaniamo dagli strati profondi dell'io, i nostri stati di coscienza tendono ad assumere sempre più la forma di una molteplicità numerica e a dispiegarsi in uno spazio omogeneo, ciò è dovuto proprio al fatto che questi stati di coscienza acquistano una natura sempre più inerte, una forma sempre più impersonale. Non bisogna quindi stupirsi se solo le idee che sentiamo meno nostre sono adeguatamente esprimibili in parole: come vedremo, è solo a queste che si può applicare la teoria associazionistica. Esterne le une alle altre, intrattengono fra loro dei rapporti in cui non rientra affatto la natura intima di ciascuna, rapporti che possono essere classificati: si dirà quindi che si associano per contiguità, o per qualche ragione logica. Ma se, scavando al di sotto della superficie di contatto tra l'io e le cose esterne, penetriamo nelle profondità dell'intelligenza organizzata e vivente, assisteremo alla sovrapposizione o meglio alla fusione intima di altrettante idee che, una volta dissociate, sembrano escludersi sotto forma di termini logicamente contraddittori. I sogni più strani, quelli in cui due immagini si sovrappongono e ci presentano nello stesso tempo due persone diverse, che tuttavia sarebbero una sola, ci possono dare una vaga idea della compenetrazione dei nostri concetti allo stato di veglia. L'immaginazione di colui che sogna, isolata dal mondo esterno, riproduce in semplici immagini, facendone a modo suo la parodia, quel lavoro che nelle regioni più profonde della vita intellettuale si compie senza posa sulle idee.

Si potrà allora verificare e chiarire, con uno studio più approfondito dei fatti interni, il principio che enunciavamo prima: la vita cosciente si presenta sotto un duplice aspetto, a seconda che la si percepisca direttamente o per rifrazione attraverso lo spazio. – Presi in se stessi, gli stati di coscienza profondi non hanno alcun rapporto con la quantità; sono pura qualità; e si mescolano in modo tale che non si può dire se si tratta di uno solo o di molti, e nemmeno analizzarli da questo punto di vista senza immediatamente snaturarli. La durata che in questo modo creano è una durata i cui momenti non costituiscono una molteplicità numerica: se li caratterizzassimo dicendo che sconfinano gli uni negli altri, li distingueremmo di nuovo. Se ognuno di noi vivesse una vita puramente individuale, se non ci fossero né società né linguaggio, la nostra coscienza riuscirebbe a cogliere sotto questa forma indistinta la serie degli stati interni? No, certamente, perché conserveremmo l'idea di uno spazio omogeneo in cui gli oggetti si distinguono nettamente gli uni dagli altri, e perché è troppo comodo disporre in un tale mezzo, per risolverli in termini più semplici, gli stati in un certo senso nebulosi che di primo acchito colpiscono lo sguardo della coscienza. Ma inoltre, teniamo ben presente, l'intuizione di uno spazio omogeneo è già una via verso la vita sociale. Probabilmente, oltre alle sue sensazioni, l'animale non si rappresenta, come noi, un modo esterno ben distinto da lui, che sia la proprietà comune a tutti gli esseri coscienti. La tendenza in virtù della quale noi ci raffiguriamo chiaramente questa esteriorità delle cose e l'omogeneità del loro mezzo è la stessa che ci porta a vivere in comune e a parlare. Ma via via che le condizioni della vita sociale si realizzano con maggior compiutezza, si accentua anche sempre di più la corrente che trascina i nostri stati di coscienza dall'interno all'esterno: a poco a poco questi stati si trasformano in oggetti o in cose; non si staccano solo gli uni dagli altri, ma anche da noi. Allora, li percepiamo solo all'interno di quel mezzo omogeneo in cui ne abbiamo fissato l'immagine, e attraverso la parola che dà ad essi la sua banale colorazione. Si forma così un secondo io che ricopre il primo, un io la cui esistenza è fatta di momenti distinti, i cui stati si staccano gli uni dagli altri e, senza difficoltà, si esprimono in parole. E non rimproverateci di sdoppiare la persona, di introdurre in essa, in un'altra forma, quella molteplicità numerica che avevamo escluso all'inizio. È sempre lo stesso io quello che percepisce stati distinti e che, in seguito, fissando meglio la sua attenzione, li vedrà fondersi fra loro come fiocchi di neve al contatto prolungato della mano. Ma a dire il vero, per comodità di linguaggio, egli avrà tutto l'interesse a non ristabilire la confusione là dove regna l'ordine, e a non turbare affatto questa ingegnosa disposizione di stati in un certo senso impersonali grazie a cui ha smesso di formare "un impero in un impero". Una vita interiore dai

momenti ben distinti, dagli stati nettamente caratterizzati, risponderà meglio alle esigenze della vita sociale. Inoltre, una psicologia superficiale potrà descriverla senza con ciò incorrere nell'errore, a condizione però di limitarsi allo studio dei fatti già prodotti, e di tralasciarne il modo di formazione. – Ma se passando dalla statica alla dinamica, questa psicologia pretende di ragionare sui fatti nel loro compiersi, così come ha fatto sui fatti già compiuti, se ci presenta l'io concreto e vivente come una associazione di termini che, distinti gli uni dagli altri, si giustappongono in un mezzo omogeneo, essa si troverà davanti a insormontabili difficoltà. E via via che essa si prodigherà in sforzi sempre più grandi per risolverle, queste difficoltà si moltiplicheranno, poiché tutti i suoi sforzi non serviranno che ad evidenziare sempre di più l'assurdità dell'ipotesi fondamentale con cui il tempo è stato dispiegato nello spazio, e la successione è stata posta nel seno stesso della simultaneità. – Vedremo che le contraddizioni inerenti ai problemi della causalità, della libertà, in una parola della personalità, non hanno altra origine, e che, per superarle, basta sostituire l'io reale e concreto alla sua rappresentazione simbolica.

3

SULL'ORGANIZZAZIONE DEGLI STATI DI COSCIENZA. LA LIBERTÀ

Non è difficile capire per quale motivo il problema della libertà metta in contrasto fra loro questi due opposti sistemi della natura: il meccanicismo e il dinamismo. Il dinamismo parte dall'idea di attività volontaria, fornita dalla coscienza, e, svuotando un po' alla volta questa idea, giunge alla rappresentazione dell'inerzia: concepisce quindi senza difficoltà, da una parte una forza libera, e dall'altra una materia governata da leggi. Il meccanicismo segue il cammino inverso. Suppone che i materiali di cui opera la sintesi siano retti da leggi necessarie, e sebbene arrivi a combinazioni sempre più ricche, sempre più difficili da prevedere, e in apparenza sempre più contingenti, non esce dal cerchio stretto della necessità, in cui si era chiuso fin dall'inizio. – Approfondendo queste due concezioni della natura, si vedrà che esse implicano due ipotesi abbastanza diverse sul rapporto tra la legge e il fatto governato da essa. Quanto più allarga il suo sguardo tanto più il sostenitore del dinamismo crede di scorgere fatti che si sottraggono alla morsa delle leggi: innalza dunque il fatto a realtà assoluta, e la legge a espressione più o meno simbolica di questa realtà. Il meccanicismo, al contrario, distingue nel fatto particolare un certo numero di leggi di cui il fatto stesso costituirebbe, in un certo modo, il punto di intersezione; in quest'ipotesi, proprio la legge diventerebbe la realtà fondamentale. – E se ora si cercasse di capire per quale motivo gli uni attribuiscano una realtà superiore al fatto, mentre gli altri alla legge, scopriremmo, a nostro avviso, che il meccanicismo e il dinamismo usano la parola *semplicità* in due sensi molto diversi. Per il primo, è semplice ogni principio i cui effetti vengono previsti

Dello stesso autore

Saggio sui dati immediati della coscienza

L'evoluzione creatrice

Henri Bergson

Durata e simultaneità

(a proposito della teoria di Einstein) e altri testi sulla teoria della Relatività

Edizione italiana a cura di
Fabio Polidori

Raffaello Cortina Editore

III

LA NATURA DEL TEMPO

Successione e coscienza. – Origine dell'idea di un Tempo universale. – La Durata reale e il tempo misurabile. – La simultaneità immediatamente percepita: simultaneità di flusso e simultaneità nell'istante. – La simultaneità indicata dagli orologi. – Il tempo che scorre. – Il tempo trascorso e la quarta dimensione. – Da cosa si riconoscerà un Tempo reale.

Non c'è dubbio che, per noi, il tempo non si confonde anzitutto con la continuità della nostra vita interiore. Cos'è questa continuità? Quella di un flusso o di un passaggio, ma di un flusso e di un passaggio che bastano a se stessi, poiché il flusso non implica una cosa che scorre e il passaggio non presuppone degli stati attraverso i quali si passa: la *cosa* e lo *stato* sono solamente delle istantanee prese artificialmente sulla transizione; e questa transizione, l'unica a essere sperimentata naturalmente, è la durata stessa. La quale è memoria, ma non memoria personale, esteriore a ciò che trattiene, distinta da un passato di cui assicurerebbe la conservazione; è una memoria interna al cambiamento stesso, una memoria che prolunga il prima nel dopo e impedisce loro di essere puri istanti che appaiono e scompaiono in un presente che rinascerebbe incessantemente. Una melodia che ascoltiamo a occhi chiusi, pensando solo a essa, viene quasi a coincidere con questo tempo che è la fluidità stessa della nostra vita interiore; ma ha ancora troppe qualità, è ancora troppo determinata, e bisognerebbe dapprima cancellare la differenza tra i suoni, poi abolire i caratteri distintivi del suono stesso, trattenere di esso solo la continuazione di ciò che precede in ciò che segue e la transizione ininterrotta, molteplicità senza divisibilità e successione senza separazione, per ritrovare infine il tempo fondamentale. Questa è la durata immediatamente percepita, senza la quale non avremmo alcuna idea del tempo.

Ma come passiamo da questo tempo interiore al tempo delle cose? Noi percepiamo il mondo materiale, e questa percezione ci sembra essere, a torto o a ragione, al tempo stesso in noi e fuori di

noi; da un lato è uno stato di coscienza, dall'altro è una pellicola superficiale di materia in cui il senziente e il sentito coincidono. A ogni momento della nostra vita interiore corrisponde perciò un momento del nostro corpo e di tutta la materia circostante, che gli sarebbe "simultanea": questa materia sembra allora partecipare della nostra durata cosciente.[1] Gradualmente, estendiamo questa durata all'insieme del mondo materiale, perché non avvertiamo alcuna ragione di limitarla alle vicinanze immediate del nostro corpo; ci sembra che l'universo formi un'unica totalità, e se la parte che è intorno a noi dura nello stesso modo in cui duriamo noi, possiamo pensare che così debba essere anche per quella parte che a sua volta la circonda, e così via all'infinito. Nasce così l'idea di una Durata dell'universo, ossia di una coscienza impersonale, una sorta di legame sia tra tutte le coscienze individuali, sia anche tra le coscienze e il resto della natura.[2] Una simile coscienza afferrerebbe in un'unica percezione, istantanea, molteplici eventi situati in punti diversi dello spazio; la simultaneità sarebbe esattamente la possibilità, per due o più eventi, di entrare in una percezione unica e istantanea. Cosa c'è di vero, cosa c'è di illusorio in questo modo di rappresentare le cose? Ciò che importa, per il momento, non è fare attenzione alla verità o all'errore, ma rendersi distintamente conto di dove finisce l'esperienza e dove comincia l'ipotesi. Non c'è dubbio che la nostra coscienza si senta durare, che la nostra percezione faccia parte della nostra coscienza e che nella nostra percezione entri qualche cosa del nostro corpo e della materia che ci circonda;[3] la nostra durata e una certa partecipazione sentita, vissuta, del nostro ambiente materiale a questa durata interiore sarebbero allora dei fatti di esperienza. Anzitutto però, come in passato avevamo dimostrato, la natura di questa partecipazione è sconosciuta: potrebbe dipendere dalla proprietà che le cose esteriori avrebbero – pur senza

1. Per lo sviluppo dei punti di vista qui presentati, cfr. H. Bergson, *Saggio sui dati immediati della coscienza* (1889), tr. it. di F. Sossi, Raffaello Cortina, Milano 2002, soprattutto i capp. II e III; H. Bergson, *Materia e memoria*, cit., capp. I e IV; H. Bergson, *L'evoluzione creatrice*, cit., *passim*; H. Bergson, "Introduzione alla metafisica", cit.; H. Bergson, "La percezione del cambiamento" (1911), tr. it. di E. Franzini, in E. Franzini, R. Ruschi (a cura di), *Il tempo e l'intuizione estetica*, Unicopli, Milano 1982, pp. 267-291.
2. Cfr. i lavori che abbiamo appena citato.
3. Cfr. H. Bergson, *Materia e memoria*, cit., cap. I.

possedere una durata propria – di manifestarsi nella nostra durata in quanto agiscono su di noi, e di scandire o di ritmare così il corso della nostra vita cosciente.[4] Poi, supponendo che questo ambiente "duri", niente prova a rigore che ritroveremmo la stessa durata qualora cambiassimo ambiente; o meglio, potrebbero coesistere delle durate differenti, cioè diversamente ritmate. Avevamo già formulato in passato una ipotesi di questo genere per quanto riguarda le specie viventi. Avevamo distinto durate a tensione più o meno alta, caratteristiche dei diversi gradi di coscienza, che si scaglionerebbero nel corso del regno animale. Tuttavia non avvertivamo allora, né a tutt'oggi riusciamo a vedere, alcuna ragione di estendere all'universo materiale l'ipotesi di una molteplicità di durate. Avevamo lasciata aperta la questione se l'universo fosse divisibile o meno in mondi tra loro indipendenti; il nostro mondo, con lo slancio particolare che in esso la vita manifesta, per noi è sufficiente. Ma se occorresse risolvere la questione noi opteremmo, allo stato attuale delle nostre conoscenze, a favore dell'ipotesi di un Tempo materiale unico e universale. Non è che una ipotesi, ma è fondata su un ragionamento per analogia che dobbiamo considerare decisivo finché non avremo a disposizione niente di più soddisfacente. Noi riteniamo che questo ragionamento, a mala pena cosciente, si potrebbe formulare nella maniera seguente: tutte le coscienze umane sono della medesima natura, percepiscono nella medesima maniera, procedono in certa misura al medesimo passo e vivono la medesima durata. Ora, niente ci impedisce di immaginare un numero grande a piacere di coscienze umane disseminate a intervalli regolari per l'intera totalità dell'universo, ma abbastanza vicine tra loro in modo tale che due di esse, consecutive e prese a caso, abbiano in comune la porzione estrema del campo della loro esperienza esterna. Ognuna di queste due esperienze esterne partecipa alla durata di ciascuna delle due coscienze; e poiché le due coscienze presentano lo stesso ritmo di durata, ciò varrà necessariamente per le due esperienze. Ma le due esperienze hanno una parte comune, e attraverso questo raccordo esse si ricongiungono in una esperienza unica che si svolge in una durata unica la quale sarà, a seconda,

4. Cfr. H. Bergson, *Saggio sui dati immediati della coscienza*, cit., in particolare pp. 72 sgg.

quella dell'una oppure dell'altra coscienza. Poiché lo stesso ra-
gionamento può ripetersi di caso in caso, una stessa durata racco-
glierà lungo il suo percorso gli eventi della totalità del mondo ma-
teriale; e potremo allora eliminare le coscienze umane che all'ini-
zio avevamo disposte a intervalli regolari, come altrettanti punti
intermedi per il movimento del nostro pensiero; resterà a questo
punto solo il tempo impersonale in cui trascorrono tutte le cose.
Questa formulazione della credenza dell'umanità è forse più pre-
cisa di quanto non convenga. Ciascuno di noi si limita in generale
ad allargare indefinitamente, tramite un vago sforzo di immagina-
zione, il suo ambiente materiale immediato che, essendo percepi-
to, partecipa alla durata della propria coscienza. Ma non appena
questo sforzo si precisa, non appena cerchiamo di legittimarlo, ci
sorprendiamo a sdoppiare e a moltiplicare la nostra coscienza, a
trasportarla ai confini estremi della nostra esperienza esterna e
ancora sino al termine del nuovo campo di esperienza che si è ap-
pena offerto, e così via all'infinito; alle coscienze molteplici, scatu-
rite dalla nostra e a essa simili, demandiamo il compito di formare
una catena attraverso l'immensità dell'universo e di attestare, tra-
mite l'identità delle loro durate interne e la contiguità delle loro
esperienze esterne, l'unità di un Tempo impersonale. Ed è, que-
sta, l'ipotesi del senso comune che, come noi sosteniamo, potreb-
be anche coincidere con quella di Einstein, per cui la teoria della
Relatività sarebbe più adatta a confermare l'idea di un Tempo co-
mune per tutte le cose. Questa idea, in ogni caso ipotetica, ci sem-
bra anche acquisire rigore e consistenza particolari nella teoria
della Relatività, intesa in maniera corretta; ed è la conclusione che
verrà emergendo dal nostro lavoro di analisi. Ma non è questo il
punto importante per il momento. Lasciamo da parte la questio-
ne del Tempo unico. Noi vogliamo stabilire che non si può parla-
re di una realtà che dura senza introdurvi la coscienza. Il metafisi-
co farà intervenire direttamente una coscienza universale. Il senso
comune ci penserà in maniera vaga. Il matematico, giustamente,
non se ne occuperà, poiché si interessa alla misura delle cose e
non alla loro natura. Ma se si chiedesse cosa sta misurando, se fis-
sasse la sua attenzione sul tempo stesso, si rappresenterebbe ne-
cessariamente una successione, e di conseguenza il prima e il do-
po, e inevitabilmente un ponte tra i due (altrimenti, ci sarebbe so-
lo uno dei due, un puro istante). Ancora una volta, è impossibile

immaginare o concepire un raccordo tra il prima e il dopo senza
un elemento di memoria e, di conseguenza, di coscienza.

Si potrebbe forse respingere l'uso del termine memoria, qua-
lora gli venisse assegnato un senso antropomorfico. Ma, per rap-
presentarsi una cosa che dura, non c'è affatto bisogno di prende-
re la sua memoria e trasportarla, ancorché ridotta, all'interno del-
la cosa. Per quanto se ne diminuisca l'intensità, si rischierà di la-
sciarvi, da qualche parte, qualcosa della varietà e della ricchezza
della vita interiore, conservandone quindi il carattere personale,
in ogni caso umano. Bisogna perciò seguire il cammino inverso: si
dovrà considerare un momento dello sviluppo dell'universo, cioè
un'istantanea che esista indipendentemente da ogni coscienza,
cercando poi di evocare congiuntamente a essa un altro momen-
to il più vicino possibile, al fine di far entrare così nel mondo un
minimo di tempo senza tuttavia lasciar filtrare con esso il benché
minimo barlume di memoria. Si vedrà che è impossibile: senza
una memoria elementare che colleghi tra loro i due istanti ci sarà
solo l'uno oppure l'altro dei due; un istante unico quindi, non un
prima né un dopo, non successione né tempo. Si potrà concedere
a questa memoria il minimo indispensabile per costituire il colle-
gamento; essa stessa potrebbe essere questo raccordo, un sempli-
ce prolungamento del prima nell'immediato dopo con un oblio
perpetuamente rinnovato di tutto ciò che non sia altro che il mo-
mento immediatamente anteriore: ciò nondimeno, si sarà intro-
dotta memoria. Per la verità, è impossibile distinguere tra la du-
rata, per corta che sia, che separa due istanti e una memoria che
ne ristabilirebbe il collegamento, perché la durata è essenzial-
mente una continuazione di ciò che non è più in ciò che è; ed è
appunto il tempo reale, percepito e vissuto; ed è anche, quindi,
qualsiasi tempo concepito, perché non si può concepire un tem-
po senza rappresentarselo in quanto percepito e vissuto. Durata
implica dunque coscienza; e noi poniamo la coscienza al fondo
delle cose, così come a queste attribuiamo un tempo che dura.

Sia che lo concepiamo in noi, sia che lo percepiamo fuori di
noi, il tempo che dura non è del resto misurabile; la misura che
non è puramente convenzionale implica infatti divisione e so-
vrapposizione. Non sarebbe possibile sovrapporre durate suc-
cessive per verificare se siano uguali o disuguali; per ipotesi,
quando l'altra appare l'una non è già più; l'idea di uguaglianza

constatabile perde qui ogni significato. D'altra parte, come vedremo, se la durata reale diventa divisibile grazie alla solidarietà che si stabilisce con la linea che la simbolizza, essa tuttavia consiste in un progresso indivisibile e globale. Se provate ad ascoltare la melodia con gli occhi chiusi, pensando solo a essa, senza giustapporre su un foglio o su una tastiera immaginaria le note da ritenere l'una in funzione dell'altra – le quali si ridurrebbero in tal modo a diventare simultanee rinunciando alla loro fluidità continua nel tempo per congelarsi nello spazio – la melodia, o quella parte di melodia che avrete collocato nella durata pura, la riscoprirete indivisa e indivisibile. E la nostra durata interiore, considerata dal primo all'ultimo momento della nostra vita cosciente, è qualcosa di simile a questa melodia. La nostra attenzione può distogliersi da essa e di conseguenza dalla sua indivisibilità; ma quando proviamo a segmentarla, è come se passassimo bruscamente una lama attraverso una fiamma, dividendo solo lo spazio da essa occupato. Quando assistiamo a un movimento molto rapido, come quello di una stella cadente, distinguiamo molto nettamente la striscia di fuoco, divisibile a piacere, dall'indivisibile mobilità che sottende; e questa mobilità è pura durata. Per quanto il Tempo impersonale e universale, se esiste, possa prolungarsi senza fine dal passato al futuro, resta ciò nonostante tutto intero; le parti che vi distinguiamo sono semplicemente quelle di uno spazio che ne disegna la traccia e che, per noi, ne diventa l'equivalente; noi dividiamo ciò che è già svolto, non lo svolgersi. Ma come passiamo dallo svolgersi al già svolto, dalla durata pura al tempo misurabile? Ricostruire il meccanismo di questa operazione non è difficile.

Se faccio scorrere il mio dito su un foglio di carta senza guardarlo, il movimento che compio, percepito dall'interno, è una continuità di coscienza, qualcosa che appartiene al mio flusso, insomma alla durata. Se adesso apro gli occhi, vedo che il mio dito traccia sul foglio di carta una linea che si conserva, in cui tutto è giustapposizione e non più successione; in questo caso ho qualcosa di già svolto, qualcosa che è la registrazione dell'effetto del movimento e che perciò ne sarà anche il simbolo. Dividendo e misurando questa linea, che è appunto divisibile e misurabile, potrei dunque dire, per comodità, che divido e misuro la durata del movimento che la traccia.

È dunque vero che il tempo si misura tramite la mediazione del movimento. Ma bisogna aggiungere che la misurazione del tempo per mezzo del movimento è possibile soprattutto per il fatto che noi stessi siamo capaci di compiere movimenti. Questi movimenti hanno allora un duplice aspetto: in quanto sensazione muscolare fanno parte della corrente della nostra vita cosciente, durano; in quanto percezione visiva descrivono una traiettoria, si attribuiscono uno spazio. Dico "soprattutto" perché si potrebbe a rigore concepire un essere cosciente, ridotto alla percezione visiva, in grado tuttavia di costruire niente meno che l'idea di tempo misurabile. Bisognerebbe però che la sua vita fosse rivolta alla contemplazione di un movimento esterno che si prolunga all'infinito. Sarebbe altresì necessario che egli fosse in grado di estrarre dal movimento percepito nello spazio – movimento che partecipa alla divisibilità della sua traiettoria – la pura mobilità, ovvero la solidarietà ininterrotta del prima e del dopo che è data alla coscienza come fatto indivisibile, secondo la distinzione che abbiamo introdotto poco fa parlando della linea di fuoco tracciata dalla stella cadente. Una tale coscienza avrebbe una continuità di vita costituita dal sentimento ininterrotto di una mobilità esterna che si svolge all'infinito. E lo svolgersi ininterrotto resterebbe ancora distinto dalla traccia divisibile lasciata nello spazio, che resta pur sempre qualcosa di già svolto. Quest'ultima si divide e si misura perché è spazio, mentre l'altro è durata. Senza lo svolgersi continuo ci sarebbe solo spazio, uno spazio che, non essendo più sotteso a una durata, non rappresenterebbe più il tempo.

A questo punto niente ci vieta di supporre che ciascuno di noi tracci nello spazio un movimento ininterrotto dall'inizio alla fine della sua vita cosciente. Potrebbe camminare notte e giorno, compiendo così un viaggio coestensivo alla sua vita cosciente. Tutta la sua storia si svolgerebbe perciò all'interno di un Tempo misurabile.

Ma è a un viaggio siffatto che pensiamo quando parliamo del Tempo impersonale? Non del tutto, perché se viviamo una vita individuale, altrettanto e più ancora viviamo una vita sociale e anche cosmica. In maniera del tutto naturale possiamo sostituire, al viaggio che faremmo noi, il viaggio di un'altra persona, e poi un movimento ininterrotto qualunque che gli fosse contemporaneo. Chiamo "contemporanei" due flussi che, per la mia coscienza, so-

no *uno* o *due* indifferentemente, perché la mia coscienza, se sceglie di prodursi in un atto indiviso di attenzione, li percepisce insieme come un unico fluire, mentre se preferisce ripartire la sua attenzione li distingue invece perfettamente, riuscendo poi a fare anche le due cose insieme, qualora decida di ripartire la sua attenzione senza tuttavia tagliarla in due. Chiamo "simultanee" due percezioni istantanee che sono colte con un unico e identico atto della mente, salva restando la possibilità di scegliere se coglierne una oppure due. Stando così le cose, non è difficile vedere che abbiamo ogni interesse ad assumere come "svolgersi del tempo" un movimento indipendente da quello del nostro corpo. Per la verità, questo movimento ce l'abbiamo già, ed è stato adottato per noi dalla società: è il movimento di rotazione della Terra. Ma se lo accettiamo, se comprendiamo che questo è tempo e non solo spazio, è perché un viaggio del nostro corpo c'è sempre, virtuale, e *avrebbe potuto* essere per noi lo svolgersi del tempo.

Del resto, non ha molta importanza che adottiamo un mobile o un altro come contatore del tempo. Dal momento che abbiamo esteriorizzato la nostra durata in movimento nello spazio, il resto viene da sé. D'ora innanzi il tempo ci apparirà come lo svolgersi di un filo, cioè come il tragitto del mobile che ha la funzione di misurarlo, e potremo quindi dire di avere misurato il tempo di questo svolgersi e di conseguenza anche il tempo dello svolgersi universale.

Ma se non avessimo a nostra disposizione il concetto di simultaneità, le cose non ci sembrerebbero svolgersi tutte insieme al filo, né ogni momento attuale dell'universo sarebbe per noi l'estremità del filo. Verremo subito al ruolo di questo concetto nella teoria di Einstein, ma per il momento vorremmo sottolinearne adeguatamente l'origine psicologica, cui avevamo già accennato. I teorici della Relatività parlano sempre e soltanto della simultaneità di due istanti. Prima di quella ce n'è tuttavia un'altra, la cui idea è più naturale, ed è la simultaneità di due flussi. Dicevamo che appartiene all'essenza stessa della nostra attenzione il potersi ripartire senza dividersi. Quando siamo seduti sulla riva di un fiume, lo scorrere dell'acqua, lo scivolare di un battello o il volo di un uccello, il mormorio ininterrotto della nostra vita profonda sono per noi tre cose differenti oppure una cosa sola, a seconda. Possiamo interiorizzare il tutto, avere a che fare con una perce-

zione unica che trasporta, confondendoli, i tre flussi nel suo corso; oppure possiamo lasciare all'esterno i primi due e ripartire allora la nostra attenzione tra il dentro e il fuori; o meglio ancora, possiamo fare l'una cosa e l'altra insieme, collegando e tuttavia separando i tre flussi con la nostra attenzione, grazie a quel suo singolare privilegio che consiste nell'essere una e molteplice. Questa è la nostra prima idea di simultaneità. Chiamiamo allora simultanei due flussi esterni che occupano la medesima durata perché sono entrambi compresi all'interno della durata di un terzo e identico flusso, il nostro; e questa durata è solo nostra quando la nostra coscienza considera solo noi stessi, ma diventa anche la loro durata quando la nostra attenzione abbraccia i tre flussi in un solo e indivisibile atto.

Ora però, non saremmo mai in grado di passare dalla simultaneità di due flussi a quella di due istanti se restassimo nella durata pura, perché ogni durata è spessa, e il tempo reale non ha istanti. Ma noi formiamo naturalmente l'idea di istante, e anche quella di istanti simultanei, non appena abbiamo preso l'abitudine di convertire il tempo in spazio. Se infatti è vero che una durata non ha istanti, una linea è però delimitata da punti.[5] E, dal momento che a una durata facciamo corrispondere una linea, a porzioni della linea dovranno corrispondere "porzioni di durata", e a una estremità della linea una "estremità di durata"; e questo sarà l'istante, qualche cosa che non esiste attualmente ma virtualmente. L'istante è ciò che costituirebbe il termine di una durata se la durata si fermasse. Ma la durata non si arresta, e il tempo reale non potrebbe dunque fornire l'istante; l'istante nasce dal punto matematico, cioè dallo spazio. E tuttavia, senza il tempo reale, il punto sarebbe solo un punto, e non ci sarebbe alcun istante. Istantaneità implica perciò due cose: una continuità di tempo reale, ossia di durata, e un tempo spazializzato, ossia una linea che, descritta da un movimento, è diventata perciò simbolo del tempo; questo tempo spazializzato, che comprende in sé punti, rimbalza sul tempo reale e vi fa sorgere l'istante. Ciò non sarebbe possibile senza la ten-

5. Che del resto il concetto di punto matematico sia un concetto naturale lo sanno bene coloro che hanno insegnato un po' di geometria ai bambini. Le menti più refrattarie ai primi elementi si rappresentano immediatamente, e senza difficoltà, linee senza spessore e punti senza dimensione.

denza, feconda di illusioni, che ci porta ad applicare il movimento *sullo* spazio percorso, a far coincidere la traiettoria con il tragitto, e a scomporre quindi il movimento che procede lungo la linea come se si trattasse di scomporre la linea stessa; se decidiamo di distinguere dei punti sulla linea, questi punti diventeranno allora delle "posizioni" del mobile (come se il mobile, in quanto appunto in moto, potesse mai *coincidere* con qualche cosa che fosse in quiete, o come se, in tal caso, non dovesse immediatamente rinunciare a essere in moto). Avendo allora fissato delle posizioni, cioè delle estremità di suddivisione della linea, sul tragitto del movimento, le facciamo corrispondere a degli "istanti" della continuità del movimento: semplici arresti virtuali, pure vedute mentali. In passato, avevamo già descritto il meccanismo di questa operazione; avevamo anche mostrato come le difficoltà sollevate dai filosofi intorno alla questione del movimento si vanificassero non appena venisse colto il rapporto tra l'istante e il tempo spazializzato, il rapporto tra il tempo spazializzato e la durata pura. Ci limitiamo qui a sottolineare che tale operazione, per quanto sembri complessa, alla mente umana risulta naturale, tanto che la pratichiamo istintivamente. La ricetta di questa operazione è custodita nel linguaggio.

Simultaneità nell'istante e simultaneità di flusso sono dunque cose distinte, che però si completano reciprocamente. Senza la simultaneità di flusso non riterremmo possibile sostituire l'uno con l'altro i tre termini, ossia la continuità della nostra vita interiore, la continuità di un movimento volontario che il nostro pensiero prolunga all'infinito, la continuità di un movimento qualunque attraverso lo spazio. Durata reale e tempo spazializzato non sarebbero dunque equivalenti, e di conseguenza non ci sarebbe per noi il tempo in generale; ci sarebbe soltanto la durata di ciascuno di noi. D'altra parte però, questo tempo può essere contato solo grazie alla simultaneità nell'istante. Questa simultaneità nell'istante è indispensabile per 1) registrare la simultaneità tra un fenomeno e un momento dell'orologio, 2) fissare, nel corso della nostra durata, le simultaneità tra questi momenti e i momenti della nostra durata che sono creati dall'atto stesso del fissarli. Di questi due atti, il primo è essenziale per la misura del tempo. Ma senza il secondo ricaveremmo una misura qualunque, otterremmo un numero t che rappresenta una cosa qualsiasi, non avrem-

mo pensato al tempo. È dunque la simultaneità tra due istanti di due movimenti esterni a noi che ci mette in grado di misurare il tempo; ma è la simultaneità tra questi momenti e i momenti da essi fissati lungo il corso della nostra durata interna a fare sì che questa misura sia una misura di tempo.

Prima di soffermarci su questi due punti apriamo intanto una parentesi. Abbiamo distinto due "simultaneità nell'istante"; nessuna delle due è però la simultaneità che è maggiormente in questione nella teoria della Relatività, ovvero la simultaneità tra le indicazioni fornite da due orologi tra loro distanti. Di questa simultaneità abbiamo parlato nella prima parte del nostro lavoro, e riprenderemo a occuparcene in maniera specifica tra poco. È chiaro tuttavia che la teoria della Relatività stessa non può non ammettere che ci sono due simultaneità, quelle appunto che abbiamo appena descritto; ed essa si limiterà ad aggiungerne una terza, quella che ha a che fare con una regolazione di orologi. Ora, noi dimostreremo che le indicazioni di due orologi H e H′ distanti tra loro, regolati l'uno sull'altro e indicanti la stessa ora, sono o non sono simultanee a seconda del punto di vista. La teoria della Relatività è nella posizione di affermarlo in linea di principio, e noi vedremo a quale condizione. Ma essa con ciò riconosce che un evento E, che si compie accanto all'orologio H, è dato in simultaneità con una indicazione dell'orologio H in un senso del tutto diverso da quello che lo psicologo attribuisce alla parola simultaneità; e questo vale anche per la simultaneità tra l'evento E′ e l'indicazione dell'orologio "vicino" H′. E ciò in quanto se non si ammettesse sin dall'inizio una simultaneità di questo genere, una simultaneità assoluta che non ha niente a che vedere con regolazioni di orologi, gli orologi non servirebbero a niente e tutt'al più sarebbero dei meccanismi divertenti a confrontarsi tra loro ma inutilizzabili per classificare gli eventi; insomma, esisterebbero di per se stessi e non per renderci un servizio. E perderebbero la loro ragione d'essere, oltre che per noi tutti, anche per il teorico della Relatività, giacché anche lui li utilizza esclusivamente per segnare il tempo di un evento. Ora, è verissimo che la simultaneità così intesa è constatabile tra momenti di due flussi solo se i flussi passano "per lo stesso luogo". Ed è altrettanto vero che il senso comune e la stessa scienza, sino a ora, hanno *a priori* esteso questa concezione della simultaneità a eventi che fossero separati

da una qualsiasi distanza. Si figuravano probabilmente, come dicevamo in precedenza, una coscienza coestensiva all'universo, capace di contenere i due eventi in una percezione unica e istantanea. Ma, soprattutto, applicavano un principio inerente a ogni rappresentazione matematica delle cose, e che riguarda anche la teoria della Relatività. Tale principio conterrebbe l'idea che la distinzione del "piccolo" e del "grande", del "poco lontano" e del "molto lontano" non ha valore scientifico e che se si può parlare di simultaneità al di fuori di ogni regolazione di orologi, indipendentemente da ogni punto di vista, quando si tratta di un evento e di un orologio poco distanti tra loro, si ha tutto il diritto di farlo anche quando la distanza tra l'orologio e l'evento, oppure tra i due orologi, è grande. Non è possibile nessuna fisica, nessuna astronomia, nessuna scienza se si priva lo scienziato del diritto di raffigurare schematicamente su un foglio di carta la totalità dell'universo. Si ammette dunque implicitamente la possibilità di ridurre senza deformare. Si ritiene che la dimensione non è un assoluto, che ci sono solamente rapporti tra dimensioni, e che tutto avrebbe luogo anche in un universo rimpicciolito a piacere se fossero mantenute le relazioni tra le parti. Ma come impedire allora che la nostra immaginazione, e anche il nostro intelletto, considerino la simultaneità delle indicazioni di due orologi molto distanti tra loro allo stesso modo della simultaneità di due orologi poco distanti, cioè situati "nello stesso luogo"? Tra due orologi "vicini", un microbo intelligente verificherebbe un intervallo enorme, e non sarebbe d'accordo nel riconoscere l'esistenza di una simultaneità assoluta, intuitivamente percepita, tra le loro indicazioni. Più einsteiniano di Einstein, parlerebbe in questo caso di simultaneità avendo la possibilità di registrare indicazioni identiche su due orologi microbici, regolati tra loro tramite segnali ottici, dopo averli sostituiti ai nostri due orologi "vicini". Quella simultaneità che a noi risulta assoluta sarebbe, dal suo punto di vista, relativa perché ricondurrebbe la simultaneità assoluta alle indicazioni di due orologi microbici da lui a sua volta percepiti (avendo comunque egli ugualmente torto a percepirli) "nello stesso luogo". Ma poco importa per il momento; non stiamo criticando la concezione di Einstein, vogliamo semplicemente mostrare da cosa deriva l'estensione naturale, che si è sempre praticata, dell'idea di simultaneità dopo averla attinta dalla constatazione di due

eventi "vicini". Questa analisi, che sino a ora è stata alquanto trascurata, ci rivela un fatto da cui, per altro, potrebbe trarre vantaggio la teoria della Relatività. Abbiamo modo di vedere che, se la nostra mente passa in questo caso con tanta facilità da una distanza piccola a una distanza grande, dalla simultaneità tra eventi vicini alla simultaneità tra eventi lontani, se estende al secondo caso il carattere assoluto del primo, ciò è dovuto al fatto che essa è abituata a credere che si possano modificare arbitrariamente le dimensioni di tutte le cose, a condizione di conservarne i rapporti. Ma è tempo di chiudere la parentesi. Ritorniamo alla simultaneità colta intuitivamente di cui parlavamo prima e alle due proposizioni che avevamo enunciato: 1) è la simultaneità tra due istanti di due movimenti esterni a noi che ci permette di misurare un intervallo di tempo; 2) è la simultaneità di questi momenti con dei momenti da essi fissati nel corso della nostra durata interiore che fa sì che questa misura sia una misura di tempo.

Il primo punto è evidente. Si è visto sopra come la durata interiore si esteriorizzi in tempo spazializzato e come quest'ultimo, che è spazio piuttosto che tempo, sia misurabile. Oramai misuriamo ogni intervallo di tempo grazie alla sua intermediazione. Nella misura in cui lo divideremo in parti corrispondenti a spazi uguali, e che sono uguali per definizione, otterremo in ogni punto di suddivisione una estremità di intervallo, un istante, e prenderemo come unità di tempo l'intervallo stesso. Potremo considerare allora qualsiasi movimento, qualsiasi cambiamento che si verifichi accanto a questo movimento modello e fissare, nel corso di tale svolgersi, delle "simultaneità nell'istante". Per ogni simultaneità potremo contare una unità di tempo relativa alla durata del fenomeno. Misurare il tempo significa dunque numerare delle simultaneità. Ogni altra misura implica la possibilità di sovrapporre, direttamente o indirettamente, l'unità di misura all'oggetto misurato. Ogni altra misura si basa dunque sugli intervalli tra le estremità, anche quando di fatto ci si limita a contare queste estremità. Quando però si tratta del tempo, si possono contare solo le estremità: si *converrà* semplicemente di dire che in tal modo si è misurato l'intervallo. Se adesso si osserva che la scienza opera esclusivamente su misure, ci si renderà conto che, per quanto riguarda il tempo, la scienza conta gli istanti, registra le simultaneità ma resta esclusa da ciò cha accade negli intervalli. Per

quanto possa aumentare all'infinito il numero delle estremità, per quanto possa accorciare all'infinito gli intervalli, l'intervallo le sfuggirà sempre, rivelandole niente altro che le sue estremità. Se tutti i moti dell'universo accelerassero tutto d'un tratto nella medesima proporzione, ivi compreso il moto che serve da misura al tempo, qualcosa cambierebbe per una coscienza che non fosse in sintonia con i moti molecolari intracerebrali: tra il sorgere e il tramontare del sole non riceverebbe lo stesso arricchimento, constatando dunque un cambiamento. Analogamente, l'ipotesi di una accelerazione simultanea di tutti i moti dell'universo ha senso solo se, a rappresentarsela, è una coscienza spettatrice, la cui durata totalmente qualitativa comporta il più o il meno senza tuttavia essere per ciò stesso accessibile alla misurazione.[6] Il cambiamento esisterebbe solo per questa coscienza capace di paragonare lo scorrere delle cose allo scorrere della vita interiore. Riguardo alla scienza nulla sarebbe cambiato. Inoltre, la rapidità con cui questo Tempo esteriore e matematico si svolge potrebbe diventare infinita, tutti gli stati passati, presenti e futuri dell'universo potrebbero trovarsi dati in un solo colpo, al posto dello svolgersi potrebbe esserci solo qualcosa di già svolto; il movimento che rappresenta il Tempo diventerebbe perciò una linea, e a ogni suddivisione di questa linea corrisponderebbe la medesima parte dell'universo già svolto che prima le corrispondeva nell'universo nel suo svolgersi. E niente sarebbe cambiato dal punto di vista della scienza: le sue formule e i suoi calcoli resterebbero tali e quali.

In realtà, nel momento preciso in cui si passasse dallo svolgersi a qualcosa di già svolto, sarebbe necessario assegnare allo spazio

6. È evidente che l'ipotesi perderebbe il proprio significato se ci si rappresentasse la coscienza come un "epifenomeno" che venisse ad aggiungersi a dei fenomeni cerebrali dei quali sarebbe soltanto il risultato o l'espressione. Non possiamo qui soffermarci su questa teoria della coscienza-epifenomeno che con sempre maggiore inclinazione si tende a considerare arbitraria. L'abbiamo discussa dettagliatamente in parecchi nostri lavori, soprattutto nei primi tre capitoli di H. Bergson, *Materia e memoria*, cit., e nei vari saggi di H. Bergson, *Il cervello e il pensiero* (1919), tr. it. di M. Acerra, Editori Riuniti, Roma 1990. Ci limitiamo a ricordare: 1) che questa teoria non deriva assolutamente dai fatti; 2) che non è difficile rintracciarne le origini metafisiche; 3) che, presa alla lettera, sarebbe in contraddizione con se stessa; su questo ultimo punto, e sull'oscillazione tra due affermazioni contrarie che la teoria implica, cfr. *Il cervello e il pensiero*, cit., pp. 123-129. Nel presente lavoro consideriamo la coscienza così come ci proviene dall'esperienza, senza costruire ipotesi circa la sua natura e le sue origini.

una dimensione supplementare. Più di trent'anni fa[7] facevamo osservare che il tempo spazializzato è in realtà una quarta dimensione dello spazio. Solo questa quarta dimensione ci permetterebbe di giustapporre ciò che è dato in successione; senza di essa ci mancherebbe il luogo. Che un universo abbia tre dimensioni, o due, o una sola, o che non ne abbia affatto e si riduca a un punto, sarà sempre possibile convertire la successione indefinita di tutti i suoi eventi in giustapposizione istantanea o eterna per mezzo del semplice fatto di concedergli una dimensione aggiuntiva. Se non ne ha nessuna, ed è ridotto a un punto che cambia indefinitamente di qualità, si può supporre che la rapidità di successione delle qualità diventi infinita e che questi *punti di qualità* siano dati tutti d'un tratto, purché a questo mondo senza dimensione si apporti una linea in cui i punti si giustappongano. Se aveva già una dimensione, se era lineare, avrà bisogno di due dimensioni per giustapporre le *linee di qualità* – ciascuna indefinita – ovvero i momenti successivi della sua storia. La medesima osservazione andrebbe fatta se di dimensioni ne avesse due, se fosse un universo superficiale, una tela indefinita sulla quale indefinitamente si disegnassero le immagini piatte, ciascuna delle quali la occuperebbe per intero; anche la rapidità di successione di queste immagini potrà diventare infinita, e da un universo che si svolge passeremo ancora a un universo già svolto, purché ci venga accordata una dimensione supplementare. Otterremo allora, impilate l'una sull'altra, tutte le tele senza fine che ci presentano tutte le immagini successive che compongono l'intera storia dell'universo; le possiederemo tutte insieme, ma da un universo piatto saremo dovuti passare a un universo voluminoso. Si comprende perciò facilmente come il solo fatto di attribuire al tempo una rapidità infinita, di sostituire il già svolto allo svolgersi, ci costringerebbe a dotare il nostro universo solido di una quarta dimensione. Ora, per il solo fatto di non poter specificare la "rapidità di svolgimento" del tempo, la scienza è costretta a contare le simultaneità e a lasciare necessariamente da parte gli intervalli, a basarsi su un tempo del cui svolgersi infinito possiamo anche supporre la rapidità; e in tal modo essa conferisce virtualmente allo spazio una dimensione aggiuntiva.

7. H. Bergson, *Saggio sui dati immediati della coscienza*, cit., p. 72.

Immanente alla nostra misura del tempo è dunque la tendenza a svuotarne il contenuto in uno spazio a quattro dimensioni in cui passato, presente e futuro sarebbero giustapposti o sovrapposti all'eternità. Questa tendenza esprime semplicemente la nostra impossibilità a tradurre matematicamente il tempo stesso, la nostra costitutiva necessità di sostituirlo, al fine di misurarlo, con delle simultaneità che siamo in grado di contare: queste simultaneità sono altrettante istantaneità, non partecipano della natura del tempo reale, non durano. Sono semplici vedute della mente, che scandiscono con arresti virtuali la durata cosciente e il movimento reale, utilizzando per questo scopo il punto matematico che è stato trasposto dallo spazio al tempo.

Se tuttavia la nostra scienza riesce in tal modo ad attingere solo lo spazio, non è difficile vedere perché la dimensione spaziale subentrata al tempo si chiami ancora tempo: il fatto è che la nostra coscienza è ancora presente, e reintroduce la durata vivente nel tempo inaridito in spazio rianimandolo. Il nostro pensiero, nell'interpretare il tempo matematico, rifà in senso inverso il cammino che ha percorso per ottenerlo. Dalla durata interiore era passato a un certo movimento indiviso, che era ancora strettamente collegato a esso e che era divenuto il movimento modello, generatore e misuratore del Tempo; da quell'elemento di mobilità pura presente in questo movimento, e che è il raccordo tra movimento e durata, è passato alla traiettoria del movimento, che è puro spazio; suddividendo la traiettoria in parti uguali, è passato dai punti di suddivisione di questa traiettoria ai punti di suddivisione corrispondenti o "simultanei" della traiettoria di un movimento del tutto diverso; in tal modo la durata di quest'ultimo movimento può essere misurata; si ottiene così un numero determinato di simultaneità, che sarà la misura del tempo, che sarà oramai il tempo stesso. Ma si tratta di tempo solo perché possiamo ricondurci a ciò che è stato fatto. È sempre possibile risalire dalle simultaneità che scandiscono la continuità dei movimenti ai movimenti stessi, e tramite questi ultimi alla contemporanea durata interiore, sostituendo in tal modo una serie di simultaneità coesistenti nell'istante, che sono enumerabili ma che non sono più tempo, con la simultaneità di flusso che ci riconduce alla durata interna, alla durata reale.

Alcuni si chiederanno se sia utile tornarci su e se la scienza, di-

stendendo la "pura durata" nello spazio, non abbia corretto proprio una imperfezione della nostra mente, non abbia eliminato una limitazione della nostra natura. Costoro diranno: "Il tempo, che è pura durata, è sempre in un continuo scorrimento; di esso cogliamo solo il passato e il presente, il quale è già dell'ordine del passato; il futuro sembra precluso alla nostra conoscenza, esattamente perché lo crediamo aperto alla nostra azione, quale promessa o attesa di novità imprevedibile. Ma l'operazione attraverso la quale convertiamo il tempo in spazio per misurarlo ci informa implicitamente sul suo contenuto. La misura di una cosa rivela talvolta la sua natura, e proprio l'espressione matematica si ritrova in questo caso a possedere una virtù magica: creata da noi o sorta al nostro richiamo, essa fa più di quanto le domandiamo, perché non possiamo convertire in spazio il tempo già trascorso senza trattare allo stesso modo il Tempo nella sua interezza; e l'atto attraverso il quale introduciamo il passato e il presente nello spazio vi include, senza consultarci, anche il futuro. Certo, questo futuro rimane mascherato da uno schermo; ma adesso è qui, pronto, e ci è offerto con tutto il resto. Inoltre, ciò che chiamavamo lo scorrere del tempo altro non era se non lo scivolare continuo dello schermo e la visione gradualmente ottenuta di ciò che, nella sua globalità, aspettava nell'eternità. Se dunque prendiamo questa durata per ciò che è, cioè per una negazione, per un impedimento in costante regresso di ogni visione, i nostri stessi atti non ci appariranno più come un apporto di imprevedibile novità. Essi fanno parte della trama universale delle cose, che sono date in un solo colpo. Non siamo noi a introdurle nel mondo, ma è il mondo che le introduce già pronte in noi, nella nostra coscienza, man mano che le raggiungiamo. Sì, è vero, siamo noi a passare quando diciamo che il tempo passa; è il movimento in avanti della nostra visione che attualizza, momento per momento, una storia virtualmente data nella sua totalità". Questa è la metafisica immanente alla rappresentazione spaziale del tempo. Ed è inevitabile. Distinta o confusa, è sempre stata la metafisica naturale della mente che specula sul divenire. Non dobbiamo discuterla in questa sede né, tanto meno, dobbiamo metterne un'altra al suo posto. In altre occasioni abbiamo detto perché nella durata noi vediamo la stoffa stessa del nostro essere e di tutte le cose, e come mai l'universo sia a nostro avviso una continuità di creazione. In

tal modo siamo rimasti il più vicino possibile all'immediato, evitando di affermare alcunché che la scienza non potesse accettare e utilizzare; anche di recente, in un bellissimo libro, un matematico filosofo ha affermato la necessità di ammettere una *advance of Nature*, ricollegando questa concezione alla nostra.[8] Per il momento ci limitiamo a tracciare una linea di demarcazione tra ciò che è ipotesi, costruzione metafisica, e ciò che è puro e semplice dato dell'esperienza, perché vogliamo attenerci all'esperienza. La durata reale è *provata*; noi *constatiamo* che il tempo si svolge, e d'altra parte non possiamo misurarlo senza convertirlo in spazio e supporre come già svolto tutto ciò che di esso conosciamo. Ed è impossibile spazializzarne con il pensiero una parte solamente: una volta incominciato, l'atto attraverso il quale svolgiamo il passato, abolendo così la successione reale, ci trascina verso uno svolgersi totale del tempo. Siamo allora fatalmente indotti a mettere sul conto dell'imperfezione umana la nostra ignoranza riguardo a un futuro che sarebbe presente e a considerare la durata come una pura negazione, una "privazione di eternità". Fatalmente ritorniamo alla teoria platonica. Ma poiché questa concezione *deve* sorgere dal fatto che non abbiamo alcun mezzo per limitare al solo passato la nostra rappresentazione spaziale del tempo trascorso, è *possibile* che la concezione sia erronea, ed è in ogni caso *certo* che si tratti di una pura costruzione mentale. Atteniamoci allora all'esperienza.

Se il tempo ha una realtà positiva, se il ritardo della durata sull'istantaneità rappresenta una certa esitazione, o indeterminazione, inerente a una certa parte delle cose che tiene sospeso a sé tutto il resto, se c'è dunque una evoluzione creatrice, comprendo molto bene che la parte già svolta del tempo appaia come giustapposizione nello spazio e non più come successione pura; concepisco anche che tutta la parte dell'universo che è matematicamente collegata al presente e al passato – cioè lo svolgersi futuro del mondo inorganico – sia rappresentabile con lo stesso schema (in passato, abbiamo mostrato che in materia astronomica e fisica la *previsione* è in realtà una *visione*). Si intuisce che una filosofia

8. A.N. Whitehead, *Il concetto della natura* (1920), tr. it. di M. Meyer, Einaudi, Torino 1975. Quest'opera, che tiene conto della teoria della Relatività, è sicuramente una delle più approfondite che siano state scritte sulla filosofia della natura.

in cui la durata è considerata reale e anche attiva potrà certamente ammettere lo Spazio-Tempo di Minkowski e di Einstein (in cui la quarta dimensione denominata tempo non è del resto più, come nei nostri precedenti esempi, una dimensione interamente assimilabile alle altre). Per contro, mai ricaverete dallo schema di Minkowski l'idea di un flusso temporale. Non è meglio allora attenersi, fino a nuovo ordine, a quello dei due punti di vista che non sacrifica niente dell'esperienza, e di conseguenza – per non pregiudicare la questione – non sacrifica niente delle apparenze? Del resto, se si fa il fisico, se si lavora su percezioni e quindi anche su dati della coscienza, com'è possibile rifiutare totalmente l'esperienza interna? È vero che una certa dottrina accetta la testimonianza dei sensi, vale a dire della coscienza, per ottenere dei termini tra i quali stabilire rapporti, conservando poi solo i rapporti e considerando i termini come inesistenti. Ma si tratta di una metafisica innestata sulla scienza, non è scienza. E, per la verità, è per mezzo dell'astrazione che distinguiamo i termini, e anche i rapporti. Il solo dato immediato dell'esperienza è un continuo fluire da cui ricaviamo contemporaneamente termini e rapporti, e che inoltre è fluidità.

Dobbiamo ora interrompere questa parentesi troppo lunga. Crediamo di avere raggiunto il nostro scopo, che consisteva nel determinare i caratteri di un tempo in cui ci sia realmente successione. Se si aboliscono questi caratteri non ci sarà più successione, ma giustapposizione. Si potrà dire di avere ancora a che fare con il tempo – si è liberi di dare alle parole il senso che si vuole, purché all'inizio se ne dia una definizione – ma sapremo che non si tratta più di tempo sperimentato; ci troveremo di fronte a un tempo simbolico e convenzionale, a una grandezza ausiliaria introdotta allo scopo di calcolare grandezze reali. Forse si è faticato così tanto per determinare il significato filosofico delle teorie di Einstein, cioè il loro rapporto con la realtà, perché per prima cosa non è stata analizzata la nostra rappresentazione del tempo che scorre, il nostro sentimento della durata reale. Coloro i quali erano infastiditi dall'apparenza paradossale della teoria hanno detto che i Tempi multipli di Einstein erano delle pure entità matematiche. Ma quelli che vorrebbero dissolvere le cose in rapporti, che considerano ogni realtà, anche la nostra, come matematica confusamente avvertita, direbbero senz'altro che lo Spazio-Tempo di

Minkowski e di Einstein è la realtà stessa, che tutti i Tempi di Einstein sono ugualmente reali, come e forse più del tempo che scorre con noi. In entrambi i casi si va troppo in fretta. Abbiamo appena spiegato, e lo dimostreremo tra poco più dettagliatamente, perché la teoria della Relatività non può esprimere tutta la realtà. Ma è impossibile che non esprima una qualche realtà. Il tempo che interviene nell'esperimento di Michelson e Morley è infatti un tempo reale; ed è reale anche il tempo a cui ritorniamo con l'applicazione delle formule di Lorentz. Se si parte dal tempo reale per giungere al tempo reale, per quanti artifizi matematici si siano eventualmente utilizzati nell'intervallo, tali artifizi devono avere qualche connessione con le cose. Si tratta dunque di tenere conto del reale, e di tenere conto del convenzionale. Le nostre analisi erano destinate semplicemente a preparare questo lavoro.

Ma abbiamo appena pronunciato la parola "realtà" e costantemente, da qui in avanti, parleremo di ciò che è reale, di ciò che non lo è. Che cosa intenderemo per "realtà"? Nel caso dovessimo definire la realtà in generale, dovessimo dire in base a quale tratto la si riconosce, non potremmo farlo senza rientrare all'interno di una scuola; i filosofi infatti non sono d'accordo, e il problema ha ricevuto tante soluzioni quante sono le sfumature del realismo e dell'idealismo. Dovremmo, inoltre, distinguere tra il punto di vista della filosofia e quello della scienza: la prima considera perlopiù come reale il concreto, ciò che è pieno di qualità; la seconda estrae o astrae un certo aspetto delle cose e ne conserva solo ciò che è grandezza o relazione tra grandezze. Fortunatamente ci dobbiamo occupare, da qui in avanti, di una sola realtà, cioè del tempo. In queste condizioni sarà facile seguire la regola che ci siamo imposti nel presente saggio, quella cioè di non azzardare niente che potrebbe non essere accettato da qualsiasi filosofo, da qualsiasi scienziato, niente che non sia insito in ogni filosofia e in ogni scienza.

Tutti saranno infatti d'accordo sul fatto che non si può concepire il tempo senza un *prima* e un *dopo*: il tempo è successione. Ora, abbiamo dimostrato che là dove non c'è un qualche elemento di memoria, un qualche elemento di coscienza, reale o virtuale, constatato o immaginato, effettivamente presente o idealmente introdotto, non si può avere un prima *e* un dopo: c'è l'uno *oppure*

l'altro, non ci sono tutti e due; e per fare il tempo c'è bisogno di entrambi. D'ora in poi quindi, quando vorremo sapere se abbiamo a che fare con un tempo reale o con un tempo fittizio, dovremo semplicemente domandarci se l'oggetto che abbiamo di fronte potrebbe o non potrebbe essere percepito, potrebbe o non potrebbe diventare cosciente. E si tratta di un caso privilegiato, e pure unico. Nel caso di un colore, per esempio, sicuramente la coscienza interviene all'inizio dello studio per offrire al fisico la percezione della cosa; il fisico ha però il diritto e il dovere di sostituire al dato della coscienza qualcosa di misurabile e di numerabile sul quale successivamente lavorare, lasciandogli, semplicemente per maggiore comodità, il nome della percezione originaria. Può farlo perché, anche una volta eliminata questa percezione originaria, qualche cosa ne rimane o almeno si suppone che ne rimanga. Ma che cosa resterà del tempo se si elimina la successione? E che cosa resta della successione se si scarta persino la possibilità di percepire un prima e un dopo? Concediamo pure il diritto di sostituire al tempo, per esempio, una linea, dato che bisogna misurarlo. Ma una linea potrà chiamarsi tempo solamente nel caso in cui la giustapposizione che ci offre sarà convertibile in successione; in caso contrario, questa linea manterrà il nome di tempo solo arbitrariamente, convenzionalmente; sarà dunque necessario mettersi d'accordo per evitare di esporsi a una grave confusione. Che cosa accadrà se introduciamo nel nostro ragionamento e nei nostri calcoli l'ipotesi che la cosa da noi denominata "tempo" *non può*, pena il cadere in contraddizione, essere percepita da una coscienza, reale o immaginaria? Non opereremmo allora, per definizione, su un tempo fittizio, irreale? Questo è il caso dei tempi con i quali si avrà spesso a che fare nella teoria della Relatività. Ne incontreremo di percepiti o di percettibili, che potranno essere considerati reali. Ma ce ne sono altri ai quali la teoria in certo qual modo vieta di essere percepiti o di diventare percettibili; se lo diventassero infatti, cambierebbero di grandezza, con la conseguenza che la misura, esatta se si basa su ciò che non è percepito, sarebbe falsa non appena lo si percepisse. Come si potrebbe evitare di definire questi tempi irreali, almeno in quanto "temporali"? Ammetto che il fisico trovi comodo chiamarli ancora tempo; e ne si vedrà tra poco la ragione. Ma se si assimilano questi Tempi all'altro, si cade in paradossi che hanno certamente

nuociuto alla teoria della Relatività, ancorché abbiano contribuito a renderla popolare. Non dovrebbe sorprendere dunque il fatto che la proprietà di essere percepito o percettibile è, per noi e nella presente ricerca, un'esigenza che riguarda tutto ciò che ci si presenterà come reale. Non risolveremo il problema per quanto attiene il sapere se ogni realtà possieda questo carattere, perché qui si tratterà solo della realtà del tempo.

IV

LA PLURALITÀ DEI TEMPI

I Tempi multipli e rallentati della teoria della Relatività: come sono compatibili con un Tempo unico e universale. – La simultaneità "scientifica", scomponibile in successione: come è compatibile con la simultaneità "intuitiva" e naturale. – Esame dei paradossi relativi al tempo. L'ipotesi del viaggiatore rinchiuso in una palla di cannone. Lo schema di Minkowski. – La confusione all'origine di tutti i paradossi.

Giungiamo dunque infine al Tempo di Einstein, e riprendiamo tutto ciò che avevamo detto incominciando con il supporre un etere immobile. Ecco la Terra in moto sulla sua orbita. E c'è il dispositivo di Michelson e Morley. Si fa l'esperimento; lo si riprende in diversi periodi dell'anno e, di conseguenza, per velocità variabili del nostro pianeta. Il raggio di luce si comporta sempre come se la Terra fosse immobile. Tale è il fatto; ma dove sta la spiegazione?

Innanzitutto, perché si parla delle velocità del nostro pianeta? La Terra sarebbe dunque, parlando in modo assoluto, in moto attraverso lo spazio? Evidentemente no; siamo nell'ipotesi della Relatività e non c'è più moto assoluto. Quando si parla dell'orbita descritta dalla Terra, ci si pone da un punto di vista arbitrariamente scelto, quello degli abitanti del Sole (di un Sole divenuto abitabile). Decidiamo di adottare questo sistema di riferimento. Ma perché il raggio di luce proiettato contro gli specchi dell'apparecchio di Michelson e Morley dovrebbe tenere conto della nostra fantasia? Se tutto ciò che effettivamente si verifica consiste nello spostamento reciproco della Terra e del Sole, possiamo assumere come sistema di riferimento il Sole o la Terra o qualsiasi altro punto di osservazione. Scegliamo la Terra, e il problema, per lei, si dissolve. Non c'è più da chiedersi perché le frange di interferenza conservino il medesimo aspetto, perché il medesimo risultato sia osservabile in qualsiasi momento dell'anno: è semplicemente dovuto al fatto che la Terra è immobile.

È vero che, dal nostro punto di vista, il problema si ripropone per esempio per gli abitanti del Sole. E dico "dal nostro punto di vista" perché per un fisico solare la questione non riguarderà più

DISCUSSIONE CON EINSTEIN*
6 aprile 1922

H. Bergson. Ero venuto qui per ascoltare. Non avevo intenzione di prendere la parola. Cedo però alla gentile insistenza della *Société de Philosophie*.

E incomincio col dichiarare quanta sia la mia ammirazione per l'opera di Einstein, opera che a mio giudizio si impone tanto all'attenzione dei filosofi quanto all'attenzione degli scienziati, e nella quale non vedo soltanto una fisica nuova ma anche, per certi aspetti, una nuova maniera di pensare.

Un approfondimento completo di quest'opera dovrebbe naturalmente investire tanto la teoria della Relatività generale quanto la teoria della Relatività ristretta, tanto il problema dello spazio quanto il problema del tempo. Dato che bisogna scegliere, io prenderei in considerazione il problema che mi interessa in maniera particolare, il problema del tempo. E siccome non bisognerebbe parlare del tempo senza tenere conto dell'ora, data l'ora alquanto tarda mi limiterei ad alcune indicazioni sommarie che toccano uno o due punti. Sarò ovviamente costretto a tralasciare l'essenziale.

Il senso comune crede che ci sia un tempo unico, il medesimo tempo per tutti gli esseri e per tutte le cose. Da dove proviene questa credenza? Ciascuno di noi si sente durare, e questa durata è lo scorrere stesso, continuo e indiviso, della nostra vita interiore. La nostra vita interiore comprende però delle percezioni, e

* *Bulletin de la Société française de Philosophie*, XXII, 3, luglio 1922, pp. 102-113, Convegno in onore di Einstein, La teoria della relatività; *Ecrits et Paroles*, cit., III, pp. 497-503.

queste percezioni ci sembrano appartenere contemporaneamente a noi stessi e alle cose. Noi estendiamo così la nostra durata al nostro ambiente materiale immediatamente circostante. E siccome il nostro ambiente circostante si trova a sua volta all'interno di un altro ambiente circostante e così di seguito all'infinito, pensiamo che non c'è ragione di ritenere che la nostra durata non sia anche la durata di tutte le cose. Questo è il ragionamento che ciascuno di noi, vagamente, magari quasi inconsciamente, abbozza. Quando eleviamo questo ragionamento a un grado di chiarezza e di precisione superiori, ci rappresentiamo, al di là di ciò che si potrebbe chiamare l'orizzonte della nostra percezione esteriore, una coscienza il cui campo di percezione sconfinerebbe nel nostro; poi, al di là della nostra coscienza e del suo campo di percezione, un'altra coscienza situata in maniera analoga rispetto alla prima, e così di seguito ancora, indefinitamente. E poiché tutte queste coscienze sono coscienze umane, ci sembrano vivere la medesima durata. Tutte le loro esperienze esterne si svolgerebbero così all'interno del medesimo tempo. Siccome poi tutte queste esperienze, che sconfinano le une nelle altre, hanno, a due a due, una parte in comune, noi finiamo col rappresentarci una esperienza unica che occupa un tempo unico. A questo punto potremmo anche, volendo, eliminare le coscienze umane che avevamo dislocato a intervalli regolari, come fossero elementi intermedi per il movimento del nostro pensiero: non resterebbe altro che il tempo impersonale in cui trascorrono tutte le cose. Ed è, questo, il medesimo ragionamento formulato in maniera più precisa. Che poi si rimanga nel vago o che si vada alla ricerca della precisione, l'idea di un tempo universale, comune alle coscienze e alle cose, è comunque, in entrambi i casi, una semplice ipotesi.

È una ipotesi che tuttavia io credo fondata e che, secondo me, non contiene nulla che sia incompatibile con la teoria della Relatività. Non posso intraprendere la dimostrazione di questo punto. Sarebbe dapprima necessario studiare, in maniera molto più minuziosa di quanto io non abbia appena fatto, la durata reale e il tempo misurabile. Poi occorrerebbe prendere a uno a uno i termini che si trovano nelle formule di Lorentz e ricercarne il significato concreto. Si scoprirebbe così che i tempi multipli che sono in questione nella teoria della Relatività non possono affatto pretendere al medesimo grado di realtà. Man mano che si procedesse in questo studio, si vedrebbe in che modo la concezione relativistica, che corrisponde al punto di vista della scienza, e la concezione del senso comune, che traduce a grandi linee i dati dell'intuizione o della coscienza, si completano e si prestano un reciproco sostegno. Vero è che bisognerebbe, strada facendo, dissipare una confusione molto grave, alla quale alcune delle interpretazioni della teoria relativista correntemente accettate debbono la loro forma paradossale. Ma tutto ciò ci trascinerebbe troppo lontano.

Le chiedo però il permesso di farle almeno intravedere, in riferimento al caso particolare della simultaneità, ciò che non posso stabilire per il tempo in generale. Potremo qui cogliere senza difficoltà che il punto di vista relativistico non esclude il punto di vista intuitivo e, anzi, lo implica necessariamente.

Cosa comunemente si intende con simultaneità di due eventi? Prenderei in considerazione, per semplificare, il caso di due eventi che non durino, che non siano di per sé dei flussi. Stabilito questo, è evidente che simultaneità implica due cose: 1) Una percezione istantanea; 2) La possibilità, per la nostra attenzione, di ripartirsi senza dividersi. Apro per un momento gli occhi: percepisco istantaneamente due fulmini istantanei che partono da due punti. Li definisco simultanei perché sono *uno* e *due* contemporaneamente: *uno*, in quanto il mio atto di attenzione è indivisibile, *due* in quanto ciò nonostante la mia attenzione si ripartisce tra loro e si sdoppia senza scindersi. In che modo l'atto di attenzione può, a piacere, essere uno o molteplice, simultaneamente e contemporaneamente? In che modo un orecchio esercitato percepisce in ogni istante il suono globale che proviene dall'orchestra pur riuscendo, se vuole, a distinguere le note prodotte da due o più strumenti? Non sarò io a spiegarlo, dato che si tratta di uno dei misteri della vita psicologica. Mi limito però a constatarlo e a rilevare che se definiamo simultanee le note prodotte da più strumenti noi esprimiamo: 1) Che abbiamo una percezione istantanea dell'insieme; 2) Che questo insieme, il quale se vogliamo è indivisibile, è anche, sempre che lo vogliamo, divisibile: c'è una percezione unica e nonostante questo ce ne sono molteplici. E questa è la simultaneità, nel senso corrente della parola. La simultaneità è data intuitivamente ed è assoluta, in quanto non dipende da alcuna convenzione matematica, da alcuna operazione fisica quale potrebbe essere la regolazione degli orologi. Riconosco

anche che la si può constatare esclusivamente tra eventi vicini. Ma il senso comune non esita a estenderla anche a eventi quanto più possibile lontani tra loro. Si dice infatti, istintivamente, che la distanza non è un assoluto, che è "grande" o "piccola" a seconda del punto di vista, a seconda del termine di paragone, a seconda dello strumento o dell'organo percettivo. Un superuomo che possedesse una capacità di visione gigantesca percepirebbe la simultaneità di due eventi istantanei "enormemente distanti" come noi percepiamo la simultaneità di due eventi "vicini". Quando parliamo di simultaneità assolute, quando ci rappresentiamo degli spaccati istantanei dell'universo che coglierebbero, per così dire, simultaneità definitive tra eventi tra loro distanti quanto si vuole, noi pensiamo appunto a questa coscienza sovrumana, coestensiva alla totalità delle cose.

Ora, è incontestabile che la simultaneità definita dalla teoria della Relatività sia di un ordine completamente diverso. Due eventi più o meno distanti, che appartengono a un medesimo sistema S, sono definiti qui simultanei quando si verificano alla medesima ora, quando corrispondono a una medesima indicazione fornita dai due orologi che si trovano rispettivamente accanto a ciascun evento. Questi orologi poi sono stati regolati tra loro tramite uno scambio di segnali ottici, o più in generale elettromagnetici, nell'ipotesi che il segnale compia il medesimo tragitto sia all'andata che al ritorno. Ed è sicuramente così, se ci si pone dal punto di vista dell'osservatore interno al sistema, che suppone il sistema immobile. Ma l'osservatore interno a un altro sistema S', in moto rispetto a S, assume per sistema di riferimento il proprio sistema, lo suppone immobile e vede il primo sistema in moto. Per lui, i segnali che vanno e vengono tra i due orologi del sistema S non compiono, in generale, il medesimo tragitto all'andata e al ritorno; e di conseguenza, per lui, gli eventi che si verificano in quel sistema quando i due orologi segnano la stessa ora non sono simultanei, sono in successione. Se si considera la simultaneità sotto questa angolatura – ed è ciò che fa la teoria della Relatività – è chiaro che la simultaneità non presenta niente di assoluto, e i medesimi eventi sono simultanei oppure in successione a seconda del punto di vista da cui vengono presi in considerazione.

Ma ponendo questa seconda definizione della simultaneità, non si è forse obbligati ad accettare la prima? Non si assume implicitamente che le due definizioni vanno insieme? Chiamiamo E ed E' i due eventi messi a confronto, H e H' gli orologi situati rispettivamente accanto a ciascun evento. La simultaneità, nel secondo senso della parola, esiste quando H e H' segnano la medesima ora; ed è relativa, poiché dipende dall'operazione con la quale i due orologi sono stati regolati tra loro. Ma se questa è appunto la simultaneità tra le indicazioni degli orologi H e H', vale lo stesso per la simultaneità tra l'indicazione dell'orologio H e l'evento E, tra l'indicazione dell'orologio H' e l'evento E'? Evidentemente no. La simultaneità tra l'evento e l'indicazione dell'orologio è data dalla percezione che li unisce in un atto indivisibile; essa consiste essenzialmente nel fatto – indipendente da ogni regolazione di orologi – che questo atto è, a discrezione, *uno* o *due*. Se non esistesse questa simultaneità gli orologi non servirebbero a niente. Non verrebbero fabbricati, o per lo meno nessuno li comprerebbe, perché gli orologi si comprano solo per sapere che ore sono; e "sapere che ore sono" consiste nel constatare una corrispondenza non già tra una indicazione di orologio e un'altra indicazione di orologio, ma tra una indicazione di orologio e il momento in cui ci si trova, l'evento che si verifica, qualcosa insomma che non è una indicazione di orologio.

Lei mi dirà che la simultaneità intuitivamente constatata tra un evento qualsiasi e quell'evento particolare che è l'indicazione di un orologio, è una simultaneità tra eventi vicini, molto vicini, e che la simultaneità di cui generalmente lei si occupa è la simultaneità di eventi tra loro distanti. Ma, una volta di più, dove incomincia la prossimità, dove finisce la lontananza? Dei microbi scienziati, posti rispettivamente nei punti E e H, troverebbero che la distanza che li separa, cioè la distanza tra l'orologio e l'evento da lei definito "vicino", è enorme. Costruirebbero orologi microbici che verrebbero sincronizzati tramite uno scambio di segnali ottici. E qualora lei andasse a dirgli che il suo occhio constata puramente e semplicemente una simultaneità tra l'evento E e l'indicazione del "vicino" orologio H, le risponderebbero: "Eh no! Questo non lo possiamo ammettere. Noi siamo più einsteiniani di lei, signor Einstein. Ci sarà simultaneità tra l'evento E e l'indicazione del suo orologio umano H esclusivamente se i nostri orologi microbici, situati in E e in H, segneranno la stessa ora; e questa simultaneità potrà essere successione per un osservatore

esterno al nostro sistema, e non possiederà niente di intuitivo o di assoluto".

Non sollevo d'altronde alcuna obiezione contro la sua definizione della simultaneità, non più di quanto non abbia obiettato alla teoria della Relatività in generale. Le osservazioni che ho appena avanzato (o meglio abbozzato, perché si andrebbe troppo lontano se volessi formularle in maniera rigorosa) hanno tutt'altro scopo. Quello che io voglio stabilire è semplicemente il fatto che, una volta ammessa la teoria della Relatività in quanto teoria fisica, la cosa non finisce qui. Resta da determinare il significato filosofico dei concetti da essa introdotti, resta da indagare sino a che punto rinunci all'intuizione e sino a che punto vi rimanga legata. Resta da prendere in esame cosa è reale e cosa è convenzionale nei risultati cui giunge, o meglio nelle tappe intermedie che stabilisce tra la posizione e la soluzione del problema. Attraverso un lavoro di questo tipo, condotto sul Tempo, ci si renderà conto, credo, del fatto che la teoria della Relatività non contiene niente che sia incompatibile con le idee del senso comune.

A. EINSTEIN. Il problema si pone dunque in questo modo: il tempo del filosofo è il medesimo tempo del fisico? Io credo che il tempo del filosofo sia un tempo insieme psicologico e fisico; e il tempo fisico può essere derivato dal tempo della coscienza. In origine gli individui possedevano la nozione della simultaneità di percezione; poterono allora capirsi tra di loro e convenire su qualcosa relativamente a quanto avessero percepito; e questa era una prima tappa verso la realtà oggettiva. Ma ci sono eventi oggettivi indipendenti dagli individui e, dalla simultaneità delle percezioni, si è passati alla simultaneità tra gli eventi stessi. E infatti per molto tempo questa simultaneità non ha portato a nessuna contraddizione che fosse causata dalla grande velocità di propagazione della luce. Il concetto di simultaneità ha dunque potuto trasferirsi dalle percezioni agli oggetti. Da qui a dedurre un ordine temporale negli eventi il passo era breve, e l'istinto lo ha compiuto. Ma non c'è niente nella nostra coscienza che ci impedisca di spingerci sino alla simultaneità degli eventi, perché questi ultimi non sono altro che costruzioni mentali, esseri logici. Non esiste dunque un tempo dei filosofi; esiste soltanto un tempo psicologico differente dal tempo del fisico.

[...]

H. PIÉRON. A proposito del confronto che Bergson ha tentato di fare tra la durata psicologica e il tempo einsteiniano, vorrei segnalare che esistono dei casi in cui questo confronto viene realizzato a livello sperimentale, quando lo psicofisiologo studia, con metodo scientifico, le impressioni di durata, di successione, di simultaneità.

Ora, già tantissimo tempo fa gli astronomi avevano constatato che era impossibile fondarsi sulla simultaneità psicologica per determinare con precisione una simultaneità fisica, nel caso in cui si trattasse di precisare, col metodo dell'occhio e dell'orecchio, la posizione di una stella nel reticolo di un cannocchiale nel momento dell'intervallo di un pendolo. E questo è proprio il tipo di esperimento concreto segnalato da Bergson per dimostrare la possibilità di ricorrere alle impressioni di durata nelle determinazioni relative al tempo fisico.

Ora, noi sappiamo che è fisiologicamente impossibile ottenere una traduzione mentale esatta di una simultaneità fisica tra impressioni sensoriali eterogenee. La latenza di trasformazione dell'eccitante esterno in influsso nervoso e il tempo di propagazione dell'influsso cambiano infatti a seconda delle regioni del corpo e degli organi di senso coinvolti, senza contare le variazioni cerebrali, complesse e irregolari. Ma c'è di più: supponiamo che due punti simmetrici della retina ricevano una impressione luminosa; sembra che, in tali condizioni, la simultaneità percepita sarà, entro i limiti di una approssimazione data, un'indicazione sicura di simultaneità fisica. Ma è sufficiente che le impressioni luminose abbiano una intensità differente perché non accada nulla. Ho potuto determinare una differenza di intensità tale che la più debole eccitazione luminosa, qualora preceda fisicamente di qualche centesimo di secondo l'eccitazione più forte, è in realtà nettamente percepita come posteriore. Quindi le determinazioni di successione o di simultaneità psicologica non possono in alcun caso essere utilizzate per una misura di tempo fisica, la quale esige una traduzione spaziale, secondo una regola scientifica messa bene in luce proprio da Bergson. Noi giudichiamo la simultaneità fisica tramite la coincidenza o la non coincidenza di tratti lasciati da dispositivi segnaletici su una superficie animata da un moto

Titoli originali

Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie

Libro primo: *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, *Husserliana*, voll. III/1 e III/2, a cura di Karl Schuhmann, Martinus Nijhoff, Den Haag 1976

Nachwort, in Libro terzo: *Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*, *Husserliana*, vol. V, a cura di Marly Biemel, Martinus Nijhoff, Den Haag 1952

Traduzione di Vincenzo Costa

www.einaudi.it

Edmund Husserl

Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica

Libro primo

Introduzione generale alla fenomenologia pura

Nuova edizione a cura di Vincenzo Costa

Introduzione di Elio Franzini

sta bilateralità corrisponde, almeno in notevoli tratti, la partizione (sebbene non sia una vera separazione) delle ricerche, una parte delle quali si orienta verso la pura soggettività, l'altra parte verso ciò che inerisce alla «costituzione» dell'oggettività *per* la soggettività. Avremo molto da dire intorno alla «relazione intenzionale» dei vissuti (e rispettivamente del puro io che li vive coscienzialmente) con gli *obiecta*, nonché intorno alle svariate componenti del vissuto e ai «correlati intenzionali» che vi sono connessi. Ma tutto ciò può essere analiticamente o sinteticamente indagato e descritto in piú ampie ricerche, senza che ci occupiamo a fondo dell'io puro e delle sue maniere di partecipazione. Certo, spesso bisognerà toccare la questione, in quanto l'io è appunto una presenza necessaria.

Le meditazioni che intendiamo sviluppare in questa sezione sono dedicate soprattutto all'aspetto oggettivamente orientato, come quello che si presenta per primo allorché si sono prese le mosse dall'atteggiamento naturale. A questo aspetto oggettivamente orientato accennavano già i problemi toccati nei paragrafi introduttivi di questo lavoro.

81. *Il tempo fenomenologico e la coscienza del tempo.*

Una discussione particolare richiede il tempo fenomenologico in quanto peculiarità generale di tutti i vissuti.

Bisogna considerare attentamente la differenza tra il *tempo fenomenologico*, questa forma unitaria di tutti i vissuti in *un'unica* corrente di vissuti (quella di *un unico* io puro), e il *tempo «oggettivo»*, ossia *cosmico*[1].

[162] | Attraverso la riduzione fenomenologica, la coscienza non ha perduto[2] soltanto il suo «legame» (che è naturalmente una metafora) appercettivo con la realtà materiale e la sua inclusione, per quanto secondaria, nello spazio, ma anche il suo posto nel tempo cosmico. Il tempo che per essenza inerisce al vissuto come tale, con i suoi modi di datità dell'adesso, del prima, del dopo, con la «simultaneità» e la «successione» modalmente determinati dai precedenti, ecc., non può essere misurato da nessuna posizione del Sole, da nessun orologio, da nessun mezzo fisico: in generale, non può essere affatto misurato.

[1] *Nota a margine nella copia A*: cosmico può però essere fuorviante; spazio-tempo?
[2] *Nota a margine nella copia D*: perduto?

Il tempo cosmico sta a quello fenomenologico in certo modo analogamente a come la «diffusione» [*Ausbreitung*] propria dell'*essenza* immanente di un concreto contenuto sensibile (per esempio di un contenuto sensoriale visivo nel campo dei dati sensoriali visivi) sta all'«estensione» [*Ausdehnung*] spaziale oggettiva, e precisamente a quella di un *obiectum* fisico che si manifesta e che si «adombra» visivamente in questo dato sensoriale. Come sarebbe assurdo ridurre sotto il medesimo genere eidetico un momento sensoriale, quale il colore o la diffusione, e il momento fisico che si adombra tramite di esso, quali il colore o l'estensione della cosa stessa, cosí sarebbe assurdo procedere nello stesso modo riguardo all'elemento temporale fenomenologico e a quello del mondo. Nel vissuto e nei suoi momenti può, per mezzo di manifestazioni, presentarsi il tempo trascendente; ma in linea di principio, qui come altrove, non ha nessun senso supporre una somiglianza di immagine che, come somiglianza, presupporrebbe una unicità di essenza tra la presentazione e il presentato.

Del resto, non si può dire che la maniera in cui il tempo cosmico si annuncia in quello fenomenologico sia esattamente la medesima di quella in cui si presentano fenomenologicamente altri momenti eidetici del mondo delle cose [*sachliche*]. Certo, il presentarsi di colori e di altre qualità sensibili delle cose (nei corrispondenti dati sensibili dei diversi campi sensibili) è essenzialmente diverso, come diverso è pure l'adombrarsi delle figure spaziali attraverso le forme di «diffusione» all'interno dei dati sensoriali. E tuttavia, in quello che si è detto sopra, sussiste ovunque una comunanza generale.

Il tempo è del resto, come risulterà dalle indagini che seguiranno piú tardi, un titolo per una *sfera di problemi* perfettamente *delimitata* e di eccezionale difficoltà. Si vedrà come la nostra esposizione abbia in certo modo fin qui taciuto una intera dimensione, e doveva necessariamente tacerla, per evitare la confusione in quella parte che, in un primo tempo, è la sola accessibile all'atteggiamento fenomenologico e che, indipendentemente | dalla nuova dimensione, costituisce un campo di ricerche in sé concluso. [163] L'«assoluto» trascendentale, che abbiamo raggiunto per mezzo delle riduzioni, in verità non è l'ultimo, ma è qualcosa che a sua volta si costituisce in un certo senso profondo e del tutto caratteristico, avendo la sua sorgente originaria in un ultimo e vero assoluto.

Per fortuna possiamo lasciar fuori dalle nostre analisi preparatorie, senza comprometterne il rigore, gli enigmi della coscien-

za del tempo[1]. Ora ci limitiamo ad accennarvi nelle seguenti proposizioni.

La proprietà essenziale, che il titolo «temporalità» esprime per i vissuti in generale, non indica soltanto qualcosa che universalmente appartiene a ogni singolo vissuto, ma anche una *forma necessaria che unisce i vissuti tra loro*[2]. Ogni vero vissuto (noi raggiungiamo questa evidenza sulla base della chiara intuizione della realtà del vissuto) è necessariamente qualcosa che dura; e con questa durata si inserisce in un infinito continuo di durate, un continuo *riempito*. Esso ha necessariamente un orizzonte temporale riempito e onnilateralmente infinito. Il che significa che esso rientra in *un'unica* infinita «*corrente di vissuti*». Ogni singolo vissuto, per esempio il vissuto di una gioia, come può cominciare, così può finire e concludere la sua durata. Ma la corrente dei vissuti non può né cominciare né finire. Ogni vissuto, come essere temporale, è un vissuto del suo io puro. Di qui la possibilità (che, come sappiamo, non è una vuota possibilità logica) che l'io diriga il suo sguardo puro su questo vissuto e lo afferri come veramente esistente o come perdurante nel tempo fenomenologico.

Ma l'*essenza* della situazione implica anche la possibilità che l'io diriga lo sguardo verso la *modalità* temporale *della datità* e riconosca con evidenza (come noi tutti, rivivendo nell'intuizione l'elemento descritto, raggiungiamo di fatto questa evidenza) che nessun vissuto perdurante sarebbe possibile se non si costituisse in un flusso continuo di modi di datità quale elemento unitario del processo o della durata; l'io riconosce inoltre che questa maniera di datità *del* vissuto temporale è essa stessa un vissuto, sebbene di una specie e di una dimensione nuova. | [164] Per esempio, la gioia che comincia, finisce e nel frattempo dura, posso tenerla nel puro sguardo e seguirla nelle sue fasi temporali. Ma posso anche badare ai suoi modi di datità: al modo attuale dell'«adesso», e notare che a questo «adesso», e per principio a ogni adesso, si allaccia, secondo una continuità necessaria, un nuovo e costantemente nuovo «adesso», e che simultaneamente ogni attuale «adesso» si trasforma in un «appena» e ogni «appena» a sua volta si trasforma in sempre nuovi «appena di appena», ecc. E lo stesso vale per ogni «adesso» che si allaccia al precedente.

[1] Gli sforzi dell'Autore a ciò diretti, e per lungo tempo vani, sono giunti a conclusione, nell'essenziale, nel 1905 e i risultati vennero comunicati nelle lezioni tenute all'Università di Gottinga [*N. d. H.*].

[2] *Nota a margine nella copia A*: ⟨cfr. par. 118, p.⟩ 245.

L'attuale *adesso* necessariamente è e permane qualcosa di puntuale, una *persistente forma per sempre nuove materie*. Lo stesso accade con la continuità dell'«*appena*»; vi è qui una *continuità di forme* con sempre nuovi contenuti. Ciò significa che il perdurante vissuto della gioia è dato «coscienzalmente» in un *continuum* coscienziale la cui *forma* è costante: cioè, una fase «impressionale» gioca il ruolo di fase-limite di una continuità di ritenzioni che però non stanno allo stesso livello, ma sono *da riferire l'una all'altra in maniera continua e intenzionale*, formando così un continuativo concatenarsi di ritenzioni di ritenzioni. La forma riceve sempre nuovi contenuti, quindi, a ogni impressione, nella quale è dato il vissuto adesso, «si aggiunge» una nuova impressione, corrispondente a un punto continuativamente nuovo della durata; ininterrottamente l'impressione si trasforma in ritenzione, quest'ultima in ritenzione modificata, ecc.

A ciò va aggiunta la direzione contraria delle trasformazioni continue: al prima corrisponde il dopo, al continuo delle ritenzioni il continuo delle protenzioni.

82. *Continuazione. Il triplice orizzonte del vissuto, nello stesso tempo come orizzonte della riflessione sul vissuto.*

Ma ciò non è tutto. *Ogni* vissuto-adesso, sia esso pure la fase iniziale di un nuovo vissuto che si fa avanti, ha necessariamente il suo *orizzonte del prima*. Questo non può però per principio essere un vuoto prima, una vuota forma senza contenuto, un non-senso. Tale orizzonte ha necessariamente il significato di un adesso passato che in questa forma abbraccia qualcosa di passato, un vissuto passato. Ogni vissuto che inizia è necessariamente stato temporalmente preceduto da altri vissuti; il passato di un vissuto è continuamente riempito. Ma ogni vissuto-adesso ha pure necessariamente il suo *orizzonte del dopo*, e neppure questo è un orizzonte vuoto; necessariamente ogni vissuto-adesso, sia esso pure quello | [165] della fase finale della durata di un vissuto che finisce, si trasforma in un nuovo adesso, e questo è necessariamente riempito.

A questo proposito possiamo anche dire: alla coscienza dell'adesso si annoda necessariamente quella dell'appena passato, e questa stessa coscienza è di nuovo un adesso. *Nessun vissuto può cessare senza la coscienza di cessare e di essere cessato*, e qui siamo in presenza di un nuovo adesso riempito. La corrente dei vissuti è

Edmund Husserl

PER LA FENOMENOLOGIA DELLA COSCIENZA INTERNA DEL TEMPO (1893-1917)

a cura di Alfredo Marini

introduzione di Rudolf Boehm

FrancoAngeli

(non i manoscritti stenografici di Husserl sui quali esso si fondava) non sa ricordare di aver trovato nel ms. della Stein aggiunte di pugno di Husserl. Le modifiche apportate al testo da Heidegger stesso furono, chiaramente, di portata minima. Prima della stampa della *prima ediz.*, (stando a un ricordo di Ludwing Landgrebe, che però non ne è sicuro), del ms. della Stein fu forse fatta una nuova battitura dattilografica; questo lascerebbe aperta un'ultima, ma non probabile, possibilità che Husserl abbia rivisto un'ultima volta il testo su questa battitura dattilografica*.

* Nell'Edizione tedesca, quanto precede introduceva la parte A dell'apparato critico ed è stato da noi modificato coerentemente alla scelta di *non* tradurre come tale l'apparato critico di R. Boehm: sono stati tolti tutti i riferimenti diretti all'apparato critico stesso. Ciò ha comportato anche la rinuncia alla numerazione delle righe e, infine, ad un paio di complesse tavole di corrispondenza tra date, testo, manoscritti e segnature d'archivio, da noi surrogate, nella logica dell'edizione italiana, in Dall'Apparato Critico, II Cronologia Interna del Testo A. (M.).

[3] Parte I

⟨368⟩ LE LEZIONI SULLA COSCIENZA INTERNA DEL TEMPO DELL'ANNO 1905[1]

INTRODUZIONE[2]

L'analisi della coscienza del tempo è un'antichissima croce della psicologia descrittiva e della teoria della conoscenza. Il primo che abbia profondamente sentito la forza delle difficoltà qui contenute e che vi si sia affaticato fin quasi alla disperazione, fu Agostino. Ancor oggi, chiunque si occupi del problema del tempo deve studiare a fondo i capitoli 14-28 del XI libro delle *Confessiones*. Perché in questa materia i tempi moderni, tanto orgogliosi del proprio sapere, non hanno eguagliato l'efficacia con cui la serietà di questo grande pensatore aggredì il problema, né fatto progressi degni di nota. E ancora oggi si può ripetere con Agostino: *si nemo a me quaerat, scio, si quaerenti explicare velim, nescio*[3].

Naturalmente, cosa sia il tempo, lo sappiamo tutti: è la cosa più notoria di questo mondo. Tuttavia, non appena facciamo il tentativo di renderci conto della coscienza del tempo, di porre nel loro giusto rapporto il tempo obbiettivo e la coscienza soggettiva del tempo, di renderci comprensibile come l'obbiettività temporale, e quindi l'obbiettività individuale in genere, possa costituirsi nella coscienza soggettiva del tempo, anzi, non appena tentiamo [4] di analizzare la coscienza puramente soggettiva del tempo, l'importo fenomenologico dei vissuti di tempo, ecco che ci avvolgiamo nelle più strane difficoltà, contraddizioni, confusioni[a)].

Come punto di partenza per la nostra ricerca, può esserci utile una esposizione dell'analisi del tempo che Brentano fece, ma purtroppo non

1. Secondo la redazione elaborata da E. Stein nell'estate 1917 per incarico e con la partecipazione dell'Autore, utilizzando note integrative e correzioni dello stesso risalenti agli anni 1905-1917, pubblicata nel 1928 da Martin Heidegger, ora revisionata e qua e là corretta dal Curatore di questo volume in base ai manoscritti, originali di Husserl. (B.)

2. Il testo di questa 'Introduzione', dei successivi §§1-6, nonché del primo capoverso del §7, si basa sui fogli '1' - '15' del manoscritto delle lezioni del 1905; cfr. Dall'Apparato Critico, IIa. (B.).

3. *Confessiones*, L.XI, cap. 14 (B.).

pubblicò mai, limitandosi a comunicarla nelle sue lezioni. Una ⟨3
brevissima esposizione ne ha dato Marty nel suo scritto sull'evoluzic
della sensibilità ai colori[4] apparso alla fine degli anni settanta, e qualc
parola le dedica anche Stumpf nella sua *Psicologia del suono*[a)] [5].

§ 1. Messa fuori causa del tempo obbiettivo

È necessario premettere ancora qualche osservazione generale. Ciò che intendiamo fare è un'analisi fenomenologica del tempo. Questo implica, come in tutte le analisi del genere, la tctale esclusione di supposizioni, affermazioni, convinzioni quali che siano, relative al tempo obbiettivo (cioè, di tutte le presupposizioni trascendenti di alcunché d'esistente). Da un punto di vista obbiettivo ogni vissuto, come ogni essere o momento d'essere reale, può benissimo avere il suo posto nell'uno ed unico tempo obbiettivo - quindi, anche il vissuto stesso della percezione e rappresentazione di tempo. Chiunque è padrone di interessarsi alla determinazione del tempo di un vissuto, quindi anche di un vissuto costitutivo di tempo. E inoltre può ben essere un'interessante ricerca quella di stabilire quale sia il rapporto tra il tempo che in una coscienza di tempo è posto come obbiettivo, e il tempo obbiettivo reale, se le estimazioni di intervalli di tempo corrispondano agli intervalli di tempo obbiettivamente reali, o se ne discostino. I compiti della fenomenologia non sono però questi. Come la cosa reale, il mondo reale, non è un dato fenomenologico, così non lo è neppure il tempo mondano, il tempo reale, il tempo della natura nel senso delle scienze della natura, né quello della stessa psicologia in quanto scienza naturale dello psichico.

Ora, per la verità, può sembrare che parlando di analisi [5] della coscienza del tempo, o di carattere temporale degli oggetti di percezione, ricordo, aspettazione, noi assumiamo già il decorso obbiettivo del tempo per studiare poi, in sostanza, soltanto le condizioni soggettive di possibilità di un'intuizione del tempo e di una autentica conoscenza del tempo. Ma ciò che noi accogliamo non è l'esistenza di un tempo mondano, l'esistenza di una durata cosale e simili, bensì il tempo che appare, la durata che appare in quanto tale. Queste però sono datità assolute, di cui sarebbe insensato dubitare. In effetti, finiamo anche con l'assumere un tempo che è, ma questo non è il tempo del mondo dell'esperienza bensì il *tempo immanente* del flusso di coscienza. Che la coscienza di un processo sonoro, di una melodia che sto sentendo, esibisca una successione, è cosa di

4. Anton Marty, *Die Frage nach der geschichtlichen Entwicklung des Farbensinnes*, Wien, 1879, p. 41 sgg. (B.).

5. Carl Stumpf, *Tonpsychologie*, II, Leipzig, 1890, p. 277. (B.).

cui abbiamo un'evidenza tale da far apparire ogni dubbio ed ogni negazione come privi di senso.

⟨370⟩ Che cosa significhi metter fuori causa il tempo obbiettivo, risulta forse ancora più chiaro se facciamo il parallelo con lo spazio, dato che spazio e tempo mostrano analogie, tanto spesso osservate quanto significative. Della sfera del dato fenomenologico fa parte la coscienza di spazio, cioè il vissuto nel quale si compie l'«intuizione» di spazio come percezione e fantasia[b)]. Se apriamo gli occhi, quello in cui guardiamo è lo spazio obbiettivo - ossia (come la considerazione riflessiva ci mostra): abbiamo contenuti sensibili visivi che fondano un'apparizione spaziale, un'apparizione di cose determinate, disposte spazialmente in un certo modo. Se facciamo astrazione da ogni interpretazione trascendente e riduciamo l'apparizione percettiva ai contenuti primari dati, ecco che questi costituiscono il continuo del campo visuale, che è *quasi*-spaziale, ma non lo spazio né una superficie dello spazio: in una parola, si tratta di una duplice molteplicità continua. Vi troviamo bensì l'«accanto», il «sopra», il «dentro», e le linee chiuse che delimitano completamente una porzione del campo ecc. Ma questi non sono i rapporti spaziali obbiettivi. Non ha alcun senso dire, per esempio, che un punto del campo visivo dista un metro dall'angolo di questo tavolo, o che è accanto ad esso, o sopra etc. Naturalmente, neppure l'apparizione di cosa ha un posto nello spazio, o una qualche relazione spaziale: l'apparizione di una casa non è [6] accanto, sopra la casa, distante un metro da essa, e così via.

Ebbene, questo vale anche per il tempo. Dati fenomenologici sono le apprensioni di tempo, i vissuti nei quali qualcosa di temporale in senso obbiettivo appare. Altrettanto fenomenologicamente dati sono quei momenti del vissuto che fondano l'apprensione di tempo come tale, e cioè, eventualmente, i contenuti apprensionali specificamente temporali (ciò che l'innatismo moderato chiama il temporale originario). Nulla di tutto questo è però tempo obbiettivo. Per mezzo della analisi fenomenologica non si può trovare neanche una briciola di tempo obbiettivo. Il «campo temporale originario» non è qualcosa come una porzione di tempo obbiettivo, l'«ora» vissuto, in sé preso, non è un punto del tempo obbiettivo, e così via. Spazio obbiettivo, tempo obbiettivo e, con essi, il mondo obbiettivo delle cose e degli eventi reali - queste sono tutte trascendenze. Sia ben chiaro, trascendenti sono, lo spazio e la realtà, non già in un qualche senso mistico, come «cose in sé», ma proprio come spazio fenomenale e come realtà spazio-temporale fenomenale: la figura spaziale che appare, la figura temporale che appare. Tutte cose che non sono dei vissuti. E i contesti ordinati che si possono trovare nei vissuti come autentiche immanenze, non si possono incontrare nell'ordine obbiettivo, ⟨371⟩ empirico, non vi si inseriscono.

Fare una fenomenologia dello spaziale vorrebbe dire fare anche una ricerca dei dati di località (che l'innatismo assume in atteggiamento psicologico) i quali costituiscono l'ordine immanente del «campo di sensibilità visiva» e questo campo stesso. Essi stanno ai luoghi obbiettivi che appaiono, come i dati di qualità alle qualità apparenti obbiettive. Se per i primi si parla di segni di luogo, per i secondi bisognerebbe parlare di segni di qualità. Il «rosso» sentito è un dato fenomenologico che, animato da una certa funzione apprensionale, espone una qualità obbiettiva; non è esso stesso una qualità. Una qualità in senso proprio, ossia un carattere costitutivo della cosa che appare, non è il «rosso» sentito ma quello percepito. Il «rosso» sentito, solo equivocamente si chiama rosso, giacché rosso è il nome di una qualità reale. Se in certe occasioni fenomenologiche si parla di una «coincidenza» tra l'uno e l'altro, bisogna fare attenzione, che il «rosso» sentito [7] acquista solo grazie all'apprensione il valore di momento in cui si espone la qualità di una cosa, ma in sé considerato non ne contiene nulla; inoltre, la «coincidenza» dell'esponente e dell'esposto non è affatto la coincidenza di una coscienza di identità il cui correlato si dice «uno e medesimo».

Se diciamo sentito un dato fenomenologico il quale, dato per apprensione in carne ed ossa, rende coscienti di qualcosa di obbiettivo che, quindi, diremo obbiettivamente percepito, allora dovremo distinguere analogamente qualcosa di temporale «sentito» e qualcosa di temporale percepito[6]. Quest'ultimo significa il tempo obbiettivo. Il primo invece non è esso stesso tempo obbiettivo (o un posto nel tempo obbiettivo), ma è il dato fenomenologico, attraverso la cui appercezione empirica si costituisce il riferimento a un tempo obbiettivo. Dei *dati di tempo* o, se vogliamo, dei segni di tempo non sono *tempora* essi stessi. Il tempo obbiettivo rientra nel contesto dell'oggettualità d'esperienza. I dati di tempo «sentiti» non sono semplicemente sentiti, ma comportano altresì dei caratteri apprensionali ⟨372⟩ cui competono, a loro volta, certe pretese e legittimazioni a commisurare l'un l'altro i tempi e i rapporti di tempo che, in base ai dati sentiti, appaiono, a imporre loro questo o quell'ordine obbiettivo, a selezionare secondo determinati criteri ordini reali e ordini apparenti. Ciò che allora si costituisce come essere obbiettivamente valido è, in ultima analisi, quell'uno e infinito tempo obbiettivo in cui tutte le cose e gli eventi, i corpi e le loro proprietà fisiche, le anime e i loro stati psichici, hanno i loro posti temporali determinati e determinabili per mezzo di un cronometro.

6. «Sentito» sarebbe dunque l'indicazione di un concetto di relazione che, di per sé, non direbbe nulla circa il carattere sensibile di ciò che è sentito, né sul suo carattere immanente nel senso della sensibilità; in altri termini: resterebbe indeciso se il sentito stesso sia già costituito e, magari, in tutt'altro modo dal sensibile. - Ma è meglio lasciare senz'altro da parte questa distinzione; non ogni costituzione ha lo schema «contenuto apprensionale-apprensione».

Può darsi - ma la cosa in questa sede non ci riguarda - che la base ultima di tali determinazioni obbiettive sia dovuta e constatazioni di differenze e relazioni tra i dati di tempo, o semplicemente a un'immediata adeguazione a tali dati. Ma non c'è dubbio che, per esempio, un «*simultaneamente*» sentito non è simultaneità obbiettiva; eguaglianza sentita [8] di distanze fenomenologico-temporali non è eguaglianza obbiettiva di distanze di tempo ecc.; l'assoluto dato di tempo, sentito, non è senz'altro l'esser-vissuto di un tempo obbiettivo (e questo vale anche per il dato assoluto dell'«ora»). Afferrare e afferrare in evidenza un contenuto, così come esso è vissuto, non significa afferrare una obbiettività in senso empirico, una realtà obbiettiva nel senso in cui si parla di cose, eventi, situazioni obbiettive, di posizione obbiettiva nello spazio e nel tempo, di forma spaziale e temporale obbiettivamente reale ecc.

Guardiamo un pezzo di gesso; chiudiamo ed apriamo gli occhi. Abbiamo così due percezioni. Diciamo allora che vediamo lo stesso gesso due volte. Abbiamo qui contenuti temporalmente separati, avvertiamo bensì uno stacco, una separazione, fenomenologica, temporale, ma nell'oggetto non c'è alcuna separazione, è sempre lo stesso: nell'oggetto durata, nel fenomeno cambiamento. Allo stesso modo, possiamo sentire soggettivamente una successione temporale là dove, obbiettivamente, bisogna constatare una coesistenza. Il contenuto vissuto viene «obbiettivato», ed ecco che l'oggetto è costituito, nel modo dell'apprensione, in base al materiale dei contenuti vissuti. L'oggetto non è però la semplice somma o il complesso di questi «contenuti», che non vi rientrano affatto, esso è più che un contenuto e, in certo modo, altra cosa. L'obbiettività appartiene all'«esperienza» e precisamente all'unità dell'esperienza, a quello che, in base alle leggi dell'esperienza, è il contesto della natura. In termini fenomenologici: non è nei contenuti «primari» che si costituisce l'obbiettività, ma nei caratteri apprensionali e nelle legalità d'essenza ⟨373⟩ ad essi inerenti. Sviscerare e comprendere tutto ciò è, appunto, il compito di una fenomenologia della conoscenza.

§ 2. Il problema dell'«origine del tempo»

Dopo queste riflessioni, possiamo comprendere anche la differenza tra l'impostazione fenomenologica (che riguarda anche la teoria della conoscenza) e l'impostazione psicologica del problema dell'origine, rispetto a tutti i concetti costitutivi dell'esperienza, e quindi anche al concetto del tempo. *Il problema che la teoria della conoscenza* [9] *si pone circa la*

possibilità dell'esperienza è quello dell'essenza dell'esperienza, e il chiarimento della sua possibilità fenomenologica richiede il ritorno ai dati fenomenologici, quelli di cui l'oggetto esperito fenomenologicamente consiste. Se nell'esperire introduciamo il contrasto tra «improprio» e «proprio» sì che l'esperienza propria, quella intuitiva e ultimamente adeguata, fornisca il metro di valutazione dell'esperienza, sarà necessaria in particolare una fenomenologia dell'esperienza «propria».

Parallelamente, anche il problema dell'essenza del tempo ci riporta indietro al problema dell'*«origine» del tempo*. Questo *problema di origine* è diretto però sulle configurazioni *primitive* della coscienza del tempo, nelle quali le differenze primitive del temporale si costituiscono in modo intuitivo e proprio come le fonti originarie di tutte le evidenze relative al tempo. Questo problema di origine non va confuso con *la questione dell'origine psicologica*, con la controversia tra *empirismo e innatismo*. Quest'ultima riguarda il *materiale originario di sensazione* da cui sorge, nell'individuo e perfino nella specie umana, *l'intuizione obbiettiva dello spazio e del tempo*. Per noi la questione della genesi empirica è indifferente, ciò che ci interessa sono i vissuti, secondo il loro senso oggettuale e il loro importo descrittivo. L'appercezione psicologica, che apprende i vissuti come stati psichici di persone empiriche, di *soggetti psicofisici;* che constata tra essi interdipendenze sia puramente psichiche, sia psicofisiche, e indaga nella sua *naturale legalità* il divenire, il configurarsi e il trasformarsi dei vissuti psichici; questa appercezione psicologica è tutt'altra cosa da quella *fenomenologica*. I vissuti, noi non li disponiamo in nessun quadro reale. Con la realtà noi abbiamo a che fare soltanto, in quanto essa è realtà intesa, intuita, pensata concettualmente. Rispetto al problema del tempo, ciò significa: ⟨374⟩ ciò che ci interessa sono i *vissuti* temporali. Che, a loro volta, essi siano determinati secondo il tempo obbiettivo, che *facciano parte integrante del mondo delle cose e dei soggetti psichici* e, in questa loro posizione, abbiano la loro *efficacia*, il loro essere empirico e [10] la loro genesi, è cosa che non ci riguarda e di cui non sappiamo nulla. Ci interessa, invece, che in questi vissuti sono *intesi* dei dati «obbiettivamente temporali». Rientra nell'ambito della fenomenologia, proprio la descrizione *che* determinati atti *intendono* rispettivamente questo o quell'«obbiettivo»; più precisamente, il rilevamento delle verità aprioriche che appartengono ai diversi momenti costitutivi dell'obbiettività[c)]. Per quanto riguarda *l'apriori del tempo*, noi cerchiamo di metterlo in *chiaro* perlustrando la *coscienza del tempo*, mettendone in rilievo la costituzione essenziale ed estraendone gli eventuali contenuti apprensionali e caratteri d'atto riguardanti specificamente il tempo, cui le leggi apriori del tempo essenzialmente appartengono. Col che, naturalmente, mi riferisco a leggi di tipo ovvio, come queste: che l'ordine temporale stabile è una serie bidimensionale infinita, che il loro rapporto non è reversibile, che c'è transitività, che ogni tempo ha un prima e un poi, ecc. Questo, come introduzione generale.

SEZIONE I
LA TEORIA DI BRENTANO SULL'ORIGINE DEL TEMPO

§ 3. Le associazioni originarie

Ricollegandoci alla teoria di Brentano sull'origine del tempo, vogliamo ora cercare un accesso ai problemi su accennati. Brentano crede di aver trovato la soluzione nelle associazioni originarie, nella «nascita delle rappresentazioni immediate della memoria, cioè quelle che, in base a una legge infallibile, si associano senza alcuna mediazione alle rispettive rappresentazioni percettive»[7]. Quando noi vediamo, udiamo o, in generale, percepiamo qualcosa, accade regolarmente che il percepito ci resti presente per un certo tempo, ma non senza modificarsi. A prescindere da altri mutamenti, ad esempio di intensità e di pienezza, che sopravvengono in grado minore o maggiore, se ne constata sempre anche un altro, particolarmente caratteristico: ossia, ciò che in quel modo [11] indugia nella coscienza, ci appare come qualcosa di più o meno passato, quasi sospinto temporalmente indietro. Quando, ad esempio, risuona ⟨375⟩ una melodia, il singolo suono non scompare completamente col cessare dello stimolo, rispettivamente, del moto nervoso da esso provocato. Al sopraggiungere di un nuovo suono, il precedente non è sparito senza lasciar traccia, altrimenti non saremmo neppure in grado di notare i rapporti tra suoni che si succedono: avremmo in ogni istante un suono ed eventualmente, nell'intervallo tra l'insorgere di due suoni, una pausa vuota, mai però la rappresentazione di una melodia. D'altra parte, non è che tutto si accomodi coll'indugiare delle rappresentazioni di suono nella coscienza. Se esse vi restassero immodificate, avremmo al posto di una melodia un accordo di suoni simultanei o, piuttosto, un'accozzaglia di rumori, come quella che otterremmo se producessimo simultaneamente tutti i suoni già risuonati. È solo perché subentra quella caratteristica modificazione;

7. Citato presumibilmente dalla trascrizione di una lezione di Franz Brentano. (B.).

rata decorsa si allontana dall'attuale punto-«ora» il quale, continuamente, in qualche modo è riempito e precipita in un sempre «più lontano» passato; e simili. 2.- Possiamo però anche parlare del modo in cui tutte queste differenze nell'«apparire» del suono immanente e del suo contenuto di durata [26] sono «consapute». Rispetto alla durata di suono che arriva fin dentro l'«ora» attuale noi parliamo di percezione e diciamo che il suono, che dura, è percepito e che, ogni volta, di tutta l'estensione di durata del suono, solo il punto di durata caratterizzato come «ora» è propriamente e pienamente percepito. Della porzione decorsa, noi diciamo che è consaputa in ritenzioni e, precisamente, che sono le parti o fasi della durata non nettamente delimitabili (le più prossime all'attuale punto-«ora») ad essere consapute con chiarezza, sia pure decrescente; mentre le fasi più lontane, più remote nel passato, sono consapute in modo vuoto e del tutto oscuro. E così pure, una volta decorsa tutta la durata: a seconda della lontananza dall'«ora» attuale, ciò che gli è ancora vicino può mantenere una qualche chiarezza, ma nel complesso scompare nel buio, in una coscienza ritenzionale vuota, e infine sparisce del tutto (ammesso che ciò sia sostenibile) appena cessa la ritenzione[20].

Quanto a questa sfera chiara, la maggiore chiarezza e distinzione che vi troviamo è proporzionale alla vicinanza all'«ora attuale. Ma via via che ci allontaniamo dall'«ora» si nota un sempre maggiore affievolimento e rimpicciolimento. Se ci caliamo riflessivamente nell'unità di un processo articolato, osserviamo che un tratto articolato di esso, sprofondando nel passato, si «rattrappisce» - ⟨388⟩ una specie di prospettiva temporale (all'interno dell'apparizione temporale originaria) analoga a quella spaziale. Ricadendo nel passato, l'oggetto temporale si ispessisce e insieme si oscura.

È il caso di cercare più da vicino che cosa possiamo, a questo proposito, trovare e descrivere come fenomeno della coscienza costitutiva di tempo, quella in cui si costituiscono gli oggetti temporali con le loro determinatezze temporali. Distinguiamo l'oggetto immanente, che dura, e l'oggetto nel suo «come», cioè quello consaputo come attualmente presente o come passato. Ogni essere temporale «appare» in un dato modo, [27] continuamente mutevole, di decorso e l'«oggetto nel modo di decorso» è, in questo mutamento, sempre altro, anche se noi diciamo che l'oggetto e ogni punto del suo tempo e questo tempo stesso sono sempre i medesimi. Questa apparizione, «oggetto nel modo di decorso», non potremo chiamarla coscienza (come non chiameremo coscienza il fenomeno spaziale, il corpo nel «come» del suo apparire, e cioè da questo o quel lato, da vicino o da lontano). La «coscienza», il «vissuto», si riferisce al suo oggetto mediante un'apparizione in cui permane appunto l'«oggetto nel suo 'come'». Evidentemente, dobbiamo riconoscere che parlare dell'«intenzionalità» ha un duplice senso, a seconda che pensiamo al rapporto dell'apparizione con ciò che appare, o al rapporto della coscienza, da un lato con «ciò che appare, nel suo 'come'», dall'altro con ciò che appare in sé e per sé.

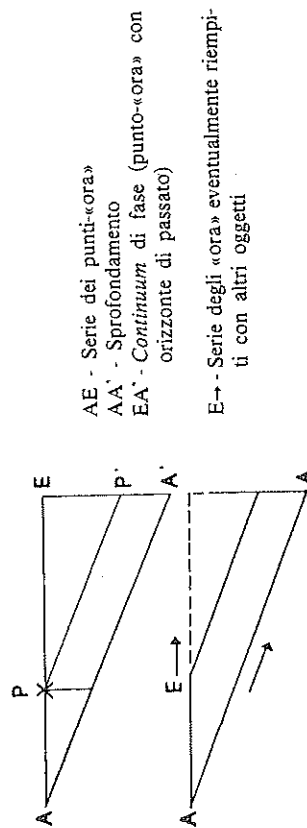
20. E' facile fare un parallelo tra questi modi di apparizione e di coscienza degli oggetti temporali e i modi in cui appare ed è consaputa una cosa spaziale col mutare dell'orientazione; ed anche esaminare le «orientazioni temporali» in cui appaiono cose spaziali (che sono, insieme, degli oggetti temporali). Ma restiamo per il momento nella sfera immanente.

§ 10. I continua dei fenomeni di decorso. Il diagramma del tempo

Per i fenomeni che costituiscono oggetti temporali immanenti, sarà meglio evitare il termine di «apparizioni»; giacché questi fenomeni sono essi stessi oggetti immanenti, e solo in un senso del tutto diverso sono «apparizioni». Noi qui parliamo di «fenomeni di decorso» o, meglio ancora, di «modi dell'orientazione temporale», e, riguardo agli oggetti immanenti stessi, dei loro «caratteri di decorso» (per esempio, «ora», «passato»). Del fenomeno di decorso noi sappiamo che è una continuità di mutamenti incessanti la quale forma un'unità indivisibile, non divisibile in tratti che possano stare a sé, e non separabile in fasi che possano stare a sé, in punti della continuità. Le porzioni che noi rileviamo per astrazione possono essere solo entro il tutto del decorso e così pure le fasi, i punti della continuità di decorso. Possiamo anche dire, con evidenza, che questa continuità, ⟨389⟩ per la sua forma, è in certo modo immutabile. È impensabile che la continuità delle fasi sia tale da contenere due volte lo stesso modo di fase o magari da contenerlo allargato sopra un intiero tratto. Come ogni punto (e ogni tratto) di tempo è, per così dire, «individualmente» [28] distinto da ogni altro, e nessuno può comparire due volte, così nessun modo di decorso può comparire due volte. Ma qui bisognerà ulteriormente distinguere e determinare con più chiarezza. Rileviamo innanzitutto che i momenti di decorso di un oggetto temporale immanente hanno un inizio, una sorgente, per così dire. È quel modo di decorso col quale un oggetto immanente comincia ad essere. Esso è caratterizzato come «ora». Nel continuo progredire dei modi di decorso troviamo poi, di notevole, che ogni successiva fase di decorso è a sua volta una continuità, che si allarga incessantemente, una continuità di passati. Alla continuità dei modi di decorso della durata d'oggetto, contrapponiamo la continuità dei modi di decorso di ogni singolo punto della durata, la quale ovviamente è compresa nella continuità di quei primi modi di decorso: allora la continuità di decorso di un oggetto che dura è un *continuum* le

cui fasi sono i *continua* dei modi di decorso dei diversi punti temporali della durata d'oggetto. Se percorriamo la continuità concreta, progrediamo nelle continue modificazioni in cui il modo di decorso, ossia la continuità di decorso dei rispettivi punti temporali, varia costantemente. In quanto compare un sempre nuovo «ora», l'«ora» si trasforma in un «passato» e con ciò l'intiera continuità di decorso dei passati del punto precedente si sposta «in giù» in modo uniforme nella profondità del passato.

AE - Serie dei punti-«ora»
AA' - Sprofondamento
EA' - *Continuum* di fase (punto-«ora» con orizzonte di passato)

E→ - Serie degli «ora» eventualmente riempiti con altri oggetti

Nella nostra figura, la serie costante delle ordinate illustra i modi di decorso dell'oggetto che dura. Essi crescono da A (un punto) per un determinato tratto che ha come punto finale l'ultimo «ora». <390> Di qui ha inizio la serie dei modi di decorso che non contengono più alcun «ora» (di questa durata), la durata non è più attuale, ma passata, e [29] sprofonda sempre più nel passato. La figura offre quindi un'immagine completa della doppia continuità dei modi di decorso.

§ 11. Impressione originaria e modificazione ritenzionale[21]

Il «punto d'origine» con cui ha inizio la «produzione» dell'oggetto che dura è un'impressione originaria. Questa coscienza è soggetta a un mutamento costante: continuamente l'«ora» del suono in carne e ossa (s'intende, coscienzialmente, «nella» coscienza) si modifica in un «già stato»; continuamente un «ora-di-suono sempre nuovo prende il posto di quello trapassato nella modificazione. Se però la coscienza dell'«ora«-di-suono, l'impressione originaria, trapassa in ritenzione, questa stessa ritenzione è a sua volta un «ora», qualcosa che c'è attualmente. Questa, finché è essa stessa attuale (ma non suono attuale) è ritenzione *di* suono passato. Un raggio dell'intenzione può dirigersi sull'«ora», cioè sulla ritenzione; ma può anche dirigersi su ciò che nella ritenzione è consaputo, cioè sul suono passato. Ogni «ora» attuale della coscienza sottostà però alla legge della modificazione. Si tramuta in ritenzione di ritenzione, e ciò di continuo. Ne risulta quindi un costante *continuum* della ritenzione, sì che ogni punto successivo è ritenzione per ogni precedente. E ogni ritenzione è già *continuum.* Il suono attacca, e «si» protrae continuamente. L'«ora»-di-suono si tramuta in suono che è stato, la coscienza *impressionale* fluisce e trapassa costantemente in una coscienza *ritenzionale* sempre nuova. Lungo il flusso, e accompagnandolo, abbiamo una serie ininterrotta di ritenzioni appartenente al punto d'attacco. Oltre a ciò, tuttavia, ogni punto precedente di questa serie si adombra *a sua volta* come un «ora» nel senso della ritenzione. A ciascuna di queste ritenzioni si associa così una continuità di modificazioni ritenzionali, e questa continuità è essa stessa ancora un punto dell'attualità che si adombra ritenzionalmente. Ciò non conduce a un semplice regresso infinito, perché ogni ritenzione è in se stessa una modificazione continua che, per così dire, reca in sé, nella forma di una serie di adombramenti, il retaggio del passato. [30] Non è che ogni precedente ritenzione venga sostituita da una nuova solo nella direzione longitudinale del flusso, sia pure ininterrottamente. Piuttosto, ogni ritenzione successiva non è soltanto una modificazione continua scaturita dall'impressione originaria, ma una continua modificazione di tutte le precedenti ininterrotte modificazioni dello stesso punto d'attacco.

Fin qui, abbiamo preso in considerazione soprattutto la percezione, cioè la costituzione originaria di oggetti temporali e abbiamo cercato di comprendere analiticamente la coscienza del tempo in essi data. ⟨391⟩ Coscienza di temporalità non si compie però solo in tale forma. Quando un oggetto temporale è defluito, quando la durata attuale è trascorsa, non si estingue per questo affatto la coscienza dell'oggetto appena passato, benché esso non funga ormai più come coscienza percettiva o, forse meglio, come coscienza impressionale. (Noi abbiamo in mente, qui, come prima, oggetti immanenti che non si costituiscono propriamente in una «percezione»). All'«impressione» si associa continuamente il ricordo primario o, come dicevamo, la ritenzione. In sostanza, l'analisi di questo modo della coscienza è già stata fatta nel caso fin qui considerato. Giacché, la continuità di fasi che si associa via via all'«ora» non era altro

21. Il testo del primo capoverso del §11 si basa su quello di un appunto databile tra il 1908 e il 1909, riportato completamente nella sua forma originale nei Testi Integrativi, *infra*, Nr. 50; cfr. in particolare da p. [326], primo capoverso a p. [327], fino a: «..questo punto di ricordo, è un *continuum*». Il testo del secondo capoverso del §11 si basa su quello del foglio «35» del manoscritto delle lezioni del 1905. (B.).

na realtà effettuale. [50] Dato allora che, nell'arretramento temporale, l'intenzione oggettuale dell'appreso (secondo il suo importo costitutivo e la sua relazione ad altri oggetti) viene conservata, l'errore si estenderà all'intiera apprensione temporale dell'evento che appare. Limitiamoci però alla successione di «contenuti» esponenti o anche di «apparizioni», e ne emergerà una verità indubitabile: un processo è giunto a datità e questa successione di apparizioni c'è stata, anche se, forse, non la successione di quegli eventi che mi appaiono.

La questione è, ora, se questa evidenza della coscienza del tempo può conservarsi nella riproduzione. Ciò è possibile soltanto mediante una coincidenza del decorso riproduttivo con un decorso ritenzionale. Se ho una successione di due suoni *do* e *re*, posso ripeterla, fin che dura la freschezza del ricordo, e ripeterla secondo un certo rapporto, adeguatamente. Io ripeto interiormente *do, re,* con la coscienza che prima c'è stato il *do,* e poi il *re.* E finché questa coscienza è «ancora viva», posso procedere così un'altra volta, ecc. Certamente, in questa maniera, posso andare oltre il territorio originario dell'evidenza. Contemporaneamente, vediamo qui in quale modo si compiano delle rimemorazioni: quando ripeto *do, re,* questa rappresentazione riproduttiva della successione trova il suo riempimento nella successione precedente ancora viva[39].

§ 23. Coincidenza dell'«ora» riprodotto con un «passato». Distinzione tra fantasia e rimemorazione[40]

Rilevata la differenza tra coscienza riproduttiva e coscienza originaria di un passato, ci troviamo di fronte a un altro problema. Se riproduco una melodia che ho udito, ⟨409⟩ [51] l'«ora» fenomenale della rimemorazione presentifica un «passato»: nella fantasia, nella rimemorazione, risuona ora una nota. Essa riproduce, poniamo, il primo suono della melodia, che è melodia passata. La coscienza di passato, data con il secondo suono, sta in rappresentanza dell'«appena passato» che, a suo tempo, era dato originariamente, ossia: l'«appena passato» passato. Come fa l'«ora» riprodotto ad essere il rappresentante di un «passato»? Immediatamente,

39. Si può intenderla anche, inversamente, nel senso che la riproduzione rende intuibile la sequenza di cui si ha una coscienza soltanto ritenzionale.

40. Il testo della prima metà del §23 (fino a p. |51|: *«ora» riprodotto e un «passato»*. deriva da quello del foglio «44» del manoscritto della lezione del 1905. Il testo della seconda metà del paragrafo deriva da un foglio contenente una nota databile presumibilmente tra il 1907 e il 1909, riprodotta integralmente nella sua forma originale, *infra*, nei Testi Integrativi, Nr. 45; cfr. in particolare da p. |299| primo capoverso a p. |300| secondo capoverso escluso (B).

un «ora» riprodotto rappresenta, appunto un «ora». Come subentra questa relazione a un passato, che peraltro può esser dato originariamente solo nella forma dell'«appena passato»?

Per questo problema è necessario introdurre una distinzione che finora abbiamo solo sfiorato: quella tra mera fantasia di un oggetto temporalmente esteso e rimemorazione. Nella mera fantasia non è data alcuna posizione dell'«ora» riprodotto, né alcuna coincidenza di esso con uno passato. La rimemorazione, invece, pone ciò che riproduce e, in tale posizione, gli assegna un posto rispetto all'«ora» attuale e alla sfera del campo temporale originario, cui la rimemorazione stessa appartiene[41]. Solo nella coscienza originaria del tempo può realizzarsi la relazione tra un «ora» riprodotto e un «passato». Il flusso delle presentificazioni è un flusso di fasi del vissuto, strutturato precisamente come ogni flusso costitutivo di tempo, ossia: anch'esso costituisce tempo. Tutti gli adombramenti o modificazioni che costituiscono la forma del tempo, si ritrovano anche qui; e nello stesso identico modo in cui, nel flusso delle fasi sonore, si costituisce il suono immanente, anche l'unità della presentificazione di suono si costituisce nel flusso delle fasi di presentificazione di suono. Vale infatti in generale che, da ogni pensato, rappresentato, apparente, ecc. in senso latissimo, noi veniamo ricondotti, nella riflessione fenomenologica, a un flusso di fasi costitutive che subiscono una obbiettivazione immanente: appunto quella che fa, di esse, delle apparizioni percettive (percezioni esterne), dei ricordi, delle aspettazioni, dei desideri, ecc., in quanto unità della coscienza interna. Quindi, anche le presentificazioni di ogni specie, come flussi di vissuto dell'universale processo di formazione costitutivo di tempo, costituiscono [52] un oggetto immanente: un «processo delle presentificazioni, che dura e defluisce in questa e questa maniera».

D'altro lato, però, le presentificazioni hanno la caratteristica ⟨410⟩ di essere, in se stesse, in un altro senso e in tutte le loro fasi di vissuto, presentificazioni *di* ..., di avere, cioè, una seconda e diversa specie di intenzionalità, che è soltanto loro propria e non di tutti i vissuti. Orbene, questa nuova intenzionalità ha la peculiarità di essere, per la sua forma, una replica dell'intenzionalità costitutiva di tempo, e, come in ogni elemento essa riproduce un momento di un flusso presentativo e in totale un flusso presentativo totale, così produce una coscienza riproduttiva di un oggetto immanente presentificato. Essa costituisce, quindi, in un duplice modo: una volta, attraverso la sua forma del flusso di vissuti, la presentificazione come unità immanente; e un'altra volta, dato che i momenti vissuti di questo flusso sono modificazioni riproduttive di momenti

41. Cfr. Appendice III: *Le intenzioni contestuali della percezione e del ricordo. - I modi della coscienza del tempo*, p. |103| sgg.

di un flusso parallelo (il quale solitamente consiste di momenti non riproduttivi), e dato che queste modificazioni riproduttive hanno il significato di una intenzionalità, il flusso si raccoglie in un tutto costitutivo in cui è consaputa un'unità intenzionale: l'unità del ricordato.

§ 24. Protenzioni nella rimemorazione[42]

Per comprendere, ora, l'inserzione di questa unità di vissuti costituita, che è il «ricordo», nel flusso unitario dei vissuti, bisogna tener conto di quanto segue: ogni ricordo contiene intenzioni d'aspettazione il cui riempimento conduce al presente. Ogni processo originariamente costituente è animato da protenzioni che costituiscono e captano a vuoto ciò che ha da venire, come tale, e lo portano a compimento. Senonché: il processo rimemorativo non rinnova memorativamente queste protenzioni soltanto! Esse non stavano soltanto captando, esse *hanno* anche captato, si sono riempite, e di ciò noi siamo coscienti nella rimemorazione. Il riempimento [53] nella coscienza rimemorativa è ri-riempimento (appunto in quella modificazione che è la posizione di ricordo), e se la protenzione originaria della percezione d'evento è stata indeterminata e ha lasciato indeciso l'esser-altro o il non-essere, noi abbiamo nella rimemorazione una aspettazione pre-diretta che non lascia tutto ciò indeterminato, e meno che mai nella forma di una rimemorazione «imperfetta», la cui struttura è ben diversa da quella di una protenzione originaria indeterminata. Anche quest'ultima, tuttavia, è contenuta nella rimemorazione. Sussistono qui, insomma, difficoltà di analisi intenzionale, innanzitutto per l'evento considerato singolarmente ⟨411⟩ e poi, per altro verso, per le aspettazioni che riguardano la successione degli eventi fino al presente: la rimemorazione non è aspettazione, ha però un orizzonte rivolto al futuro, e precisamente al futuro di ciò che è rimemorato, che è un orizzonte posto. Questo orizzonte, nel progredire del processo rimemorativo, viene continuamente aperto in modo nuovo, più vivo, più ricco. Con ciò, esso si riempie di sempre nuovi eventi rimemorati. Quelli che precedentemente erano stati solo prefigurati, ora sono *quasi*-presenti, *quasi* nel modo della presenza realizzante.

42. Il testo del §24 si basa su un foglio scritto da Husserl nel 1917 espressamente per servire d'integrazione all'elaborazione di E. Stein. (B.).

§ 25. La doppia intenzionalità della rimemorazione[43]

Se, dunque, in un oggetto temporale, distinguiamo da un lato il contenuto e la sua durata, che possono avere nel connesso «del» tempo un posto diverso, dall'altro la sua posizione temporale, avremo, nella riproduzione di un essere che dura, accanto alla riproduzione della durata riempita, le intenzioni relative alla posizione stessa, e ciò necessariamente. Una durata non può affatto essere rappresentata, anzi neppure posta, se non viene posta in un connesso temporale, se non vi sono intenzioni relative al nesso temporale. E queste intenzioni è necessario che abbiano la forma di intenzioni di passato o di futuro. Alle due intenzioni, quella diretta alla [54] durata riempita e quella diretta al suo posto nel tempo, corrisponde un duplice riempimento. Il fascio complessivo di intenzioni che costituisce l'apparizione dell'oggetto passato che dura, ha il suo possibile riempimento nel sistema di apparizioni che appartengono a questo stesso oggetto che dura. Le intenzioni del connesso nel tempo si riempiono attraverso la produzione di connessi riempiti fino al presente attuale. In ogni presentificazione bisogna quindi distinguere tra la riproduzione della coscienza nella quale l'oggetto durativo passato era dato (cioè, percepito o, in generale, costituito originariamente) e ciò che a questa riproduzione appartiene come costitutivo per la coscienza-passato, -presente (simultaneo all'«ora» attuale) o -futuro.

Orbene, è quest'ultimo aspetto anch'esso riproduzione? La domanda può indurre facilmente in errore. Naturalmente, è il tutto a venir riprodotto, non solo l'antico presente di coscienza col suo flusso ma, «*implicite*», l'intiera corrente della coscienza fino alla presenza vivente. Ossia (e questo è tutto un capitolo della genesi fenomenologica *a priori*): il ricordo è un flusso costante ⟨412⟩ perché flusso costante, e non solo concatenamento membro a membro, è quello della vita coscienziale. Nella quale, infatti, ogni nuovo retroagisce sul vecchio, ed è così che si riempie e si determina la sua intenzione anticipatrice: il che conferisce alla riproduzione una colorazione precisa. La retroazione che qui emerge è dunque necessaria *a priori*. Il nuovo rimanda a sua volta a qualcosa di nuovo che, comparendo, si determina e modifica le possibilità di riproduzione del vecchio, e così via. In questo modo, la forza retroattiva percorre a rovescio la catena, perché il «passato» riprodotto reca il carattere «*passato*» e un'intenzione indeterminata, diretta su una certa posizione temporale rispetto all'«ora». Quindi, non è che noi abbiamo una pura e sem-

43. Eccettuate le prime 5 righe di p. [57], il testo dei §§25-26 e del primo capoverso del §27 deriva, come già quello della seconda metà del §23, dalla nota Nr. 45 databile tra il 1907 e il 1909 riprodotta più sotto nei Testi Integrativi; cfr. in particolare da p. [302], ultima riga, fino a p. [307] ultimo capoverso escluso. (B).

cui, se *a* è prima di *b*, *b* è dopo *a*. All'essenza a priori del tempo appartiene che esso sia una continuità di posti temporali con obbiettività, ora identiche, ora varianti, che li riempiono; e che l'omogenità del tempo assoluto si costituisca irresistibilmente nel flusso delle modificazioni di passato e nel continuo scaturire di un «ora» che è l'istante creativo, il punto d'origine dei posti temporali in generale.

Inoltre, all'essenza a priori di questo stato di cose appartiene che sensazione, apprensione, presa di posizione, siano tutte compartecipi dello *stesso* flusso temporale, e che necessariamente il tempo obbiettivato assoluto sia idendicamente lo stesso di quello che appartiene alla sensazione e all'apprensione. Il tempo preobbiettivato che appartiene alla sensazione, fonda necessariamente l'unica possibilità di un'obbiettivazione di posti temporali che corrisponda alla modificazione della sensazione e al grado di questa modificazione. Per esempio, il punto temporale obbiettivato, in cui uno scampanio ha inizio, corrisponde all'istante della sensazione corrispondente. Essa ha, nella fase iniziale, lo stesso tempo; cioè: se essa viene successivamente fatta oggetto, ottiene necessariamente il posto temporale coincidente col posto temporale corrispondente dello scampanio. Analogamente, il tempo della percezione e quello del percepito sono lo stesso identico tempo[56]. L'atto percettivo risprofonda nel tempo, proprio così come, nella apparizione, il percepito; e, nella riflessione, ad ogni fase percettiva va attribuito lo stesso identico posto temporale che al percepito.

[73] SEZIONE III
I GRADI DI COSTITUZIONE DEL TEMPO E DEGLI OGGETTI TEMPORALI

§34. Distinzione dei gradi costitutivi[57] [58]

Dopo che, a partire dai fenomeni più vistosi, abbiamo studiato la coscienza del tempo secondo alcune direzioni fondamentali e secondo strati

56. Cfr. Appendice V: *Simultaneità di percezione e percepito*, p. |109| sgg.
57. Il testo del §34 si riallaccia per qualche aspetto a quello della nota databile tra il 1907 e il 1909 riportata nei Testi Integrativi al Nr. 40. (B.).
58. Per questo e per i successivi §§, cfr. l'Appendice VI: *Coglimento del flusso assoluto. - Percezione in quadruplice senso*, p. |111| sgg.

diversi, sarà bene fissare ora nella loro struttura essenziale i diversi gradi della costituzione ⟨428⟩ ed esaminarli sistematicamente.

Abbiamo trovato:

1. le cose dell'esperienza nel tempo obbiettivo (e qui bisognerebbe distinguere ancora diversi gradi dell'essere empirico che, finora, non sono stati presi in considerazione: la cosa d'esperienza del soggetto singolo, la cosa intersoggettivamente identica, la cosa della fisica);
2. le varietà d'apparizione costituenti di diverso grado, le unità immanenti nel tempo preempirico;
3. l'assoluto flusso di coscienza costitutivo di tempo.

§ 35. Differenze tra le unità costituite e il flusso costituente[59]

Innanzitutto, va ora esaminata un po' più da vicino questa coscienza assoluta che precede ogni costituzione. La sua peculiarità si distingue chiaramente nel contrasto con unità costituite di qualsivoglia grado[60]:

1. Ogni oggetto individuale (ogni unità costituita nel flusso [74] sia essa immanente o trascendente) dura e dura necessariamente, cioè, è continuamente nel tempo ed è qualcosa di identico in questo essere continuativo che, a sua volta, può essere visto come un processo. Reciprocamente: ciò che è nel tempo è continuamente nel tempo ed è unità del processo, il quale, nel procedere, comporta inseparabilmente l'unità di ciò che dura. Nel processo sonoro c'è unità di suono che dura per tutto il processo e, reciprocamente, l'unità del suono è unità nella durata riempita, cioè nel processo. Se, dunque, qualcosa è determinato come ciò che è in un punto del tempo, esso sarà pensabile solo come fase di un processo, nella quale, d'altra parte, anche la durata di un essere individuale ha il suo punto.

2. Per principio, un essere individuale o concreto è mutamento o non-mutamento; il processo è un processo di mutamento o una quiete; l'oggetto che dura, dal canto suo, qualcosa che muta o è in quiete. Ogni mutamento ha poi la propria velocità o accelerazione (per restare nell'analogia) rispetto a una stessa durata. Per principio, ogni fase di un mutamento si dispiega in una quiete, ogni fase di una quiete si riconduce a un mutamento.

Se, a titolo di paragone, consideriamo ora i fenomeni *costitutivi*, tro-

59. Cfr. p. |113| sgg.
60. Da qui in avanti, il testo dei §§35-39 deriva da quello di una nota, certo anteriore al 1911, riportata *infra* nella sua forma originale integrale (per quanto ci è stato conservato di essa) nei Testi Integrativi al Nr. 54; cfr. p. |368| sgg. e relativi rimandi. (B).

viamo un *flusso* ⟨429⟩, e ogni fase di questo flusso è una *continuità di adombramenti.* Ma, per principio, nessuna fase di questo flusso va dispiegata in una serie continua; quindi, il flusso non bisogna immaginarselo come se ogni sua fase si estendesse in identità con se stessa. Tutto al contrario: noi troviamo; di principio e necessariamente, un flusso di costante «mutamento», e tale mutamento ha questo di assurdo, che scorre esattamente come scorre, e non può scorrere «più veloce» né «più lento». E poi, qui non c'è alcun oggetto che muti, e, se in ogni processo c'è «qualcosa» che procede, allora qui non si tratta di un processo. Non c'è niente che muti, e perciò non si può neppure parlare sensatamente di qualcosa che duri. E' quindi privo di senso voler trovare qui qualcosa che nell'arco di una durata non muti.

§ 36. Il flusso costitutivo di tempo come assoluta soggettività

E' quindi evidente che i fenomeni costitutivi di tempo sono fondamentalmente delle oggettualità diverse da quelle costituite [75] nel tempo. Non sono soggetti individuali, né processi individuali, e non possono venir loro sensatamente attribuiti i predicati di quelli. Perciò non può neppure aver un senso, dire (e dirlo nello stesso senso) che essi siano nell'«ora» e siano stati prima, che si siano susseguiti cronologicamente o siano simultanei, ecc. Si può bensì, e si deve dire, che una certa continuità d'apparizione, tale cioè da essere fase del flusso costitutivo di tempo, appartiene a un «ora», ossia: a quello che essa *costituisce,* e che appartiene a un «prima», e ciò in quanto è costitutiva (non possiamo dire: era) del «prima». Ma non è forse il flusso un «uno dopo l'altro», non possiede un «ora», una fase attuale e una continuità di passati ora ritenzionalmente consaputi? Non possiamo dire altro che: questo flusso è qualcosa che noi chiamiamo così *in base al costituito,* ma che non è nulla di temporalmente «obbiettivo». E' l'*assoluta soggettività* ed ha le proprietà assolute di qualcosa che si può indicare, *con un'immagine,* come flusso, di qualcosa che scaturisce in un punto d'attualità, in un punto che è fonte originaria, in un *«ora»,* ecc. Nel vissuto dell'attualità, noi abbiamo il punto-fonte originaria e una continuità di momenti di risonanza. Per tutto questo ci mancano i nomi.

§ 37. Apparizioni di oggetti trascendenti come unità costituite

Va notato ancora che, quando parliamo di «atto percettivo» e diciamo che esso è il punto del percepire vero e proprio, cui si allaccia una

successione continua di «ritenzioni», non abbiamo descritto, con questo, alcuna unità temporale immanente, ma proprio momenti del flusso. Infatti *l'apparizione,* sia ad es. quella di una casa, è un essere temporale che dura, muta, ecc. Proprio come il suono immanente, che non è un'apparizione. Ma l'apparizione-casa non è la coscienza percettiva e ritenzionale. Quest'ultima può essere compresa solo come quella che costituisce tempo, come momento del flusso. E così pure l'apparizione memorativa (o l'immanente ricordato, eventualmente il contenuto primario immanente ricordato) va distinta dalla [76] coscienza memorativa, con le sue ritenzioni memorative. Bisogna in tutti i casi operare la distinzione: *coscienza* (flusso), *apparizione* (oggetto immanente), *oggetto* trascendente (quando l'oggetto immanente non sia un contenuto primario). Non ogni coscienza si riferisce a qualcosa di «obbiettivamente» temporale (cioè di trascendente), a un'individualità obbiettiva, come è il caso, ad es., per la percezione esterna. In ogni coscienza troviamo un «contenuto immanente», e questo, tra i contenuti che chiamiamo «apparizioni», è o apparizione di un individuale (oggetto temporale esterno), o apparizione di un non-temporale. Nel giudicare, per esempio, ho l'apparizione «giudizio», e precisamente come unità temporale immanente; *in essa* «appare» il giudizio in senso logico[61]. Il giudicare ha sempre il carattere del flusso. Ciò che nelle *Ricerche Logiche* abbiamo chiamato «atto» o «vissuto intenzionale» è quindi sempre un flusso, nel quale si costituisce un'unità temporale immanente (il giudizio, il desiderio, ecc.) che ha la sua durata immanente e può muoversi più o meno velocemente. Queste unità che si costituiscono nella corrente assoluta, sono nel tempo immanente, che è *uno,* e nel quale c'è una simultaneità e una durata uguale (o, nel caso, la stessa durata, come per due oggetti immanenti che durano simultaneamente), oltre a una certa determinabilità secondo il «prima» e il «dopo».

⟨431⟩ § 38. Unità del flusso di coscienza e costituzione di simultaneità e successione[62]

Della costituzione di tali oggetti immanenti e di come essi crescano sulla base di sempre nuove sensazioni originarie e modificazioni, ci siamo già occupati in precedenza[63]. Nella riflessione, troviamo ora un flusso unico che si suddivide in molti flussi; questa pluralità mantiene purtuttavia una unitarietà, la quale permette, anzi richiede, che si parli di *un* flus-

61. «Apparizione» è usato qui in senso allargato.
62. Cfr. Appendice VII: *Costituzione della simultaneità,* p. [115] sg.
63. Cfr. §11, p. [29] sgg.

so. Di flussi ne troviamo molti in quanto molte sono le serie di sensazioni originarie che cominciano e finiscono. Ma troviamo una forma che li collega, non solo perché [77], per ciascuno di essi si verifica la legge della trasformazione di «ora» in «non più» e, d'altro lato, di «non ancora» in «ora», ma anche e soprattutto perché nel modo del flusso c'è qualcosa come una forma comune dell'«ora», un carattere di eguaglianza in generale. Vi sono molte, o più sensazioni originarie *in una volta* e, se ciascuna fluisce, la pluralità fluisce *insieme*, in modo del tutto uguale, con graduazioni del tutto uguali, con ritmo del tutto uguale: solo che, in generale, l'una cessa mentre l'altra attende ancora il proprio «non ancora», cioè le nuove sensazioni originarie che prolunghino ancora la durata di ciò che in essa è consaputo. O, descrivendo meglio: le molte sensazioni originarie scorrono fruendo in tutto e per tutto degli stessi modi di decorso, ma le serie di sensazioni originarie costitutive di oggetti durativi immanenti vanno avanti diversamente seconda la diversa durata dei rispettivi oggetti immanenti. Queste ultime non fanno tutte lo stesso uso delle possibilità formali. Il tempo immanente si costituisce come *uno* per tutti gli oggetti e i processi immanenti. Correlativamente, la coscienza del tempo relativa a ciò che è immanente è un'unità totale. Onnicomprensivo è l'*«insieme»* (o: *«in una volta»*) delle sensazioni originarie attuali; onnicomprensivo è l'*«or ora»*, o l'*«esser stato prima»* di tutte le sensazioni originarie che sono state appena prima, la costante trasformazione di ogni «insieme» di sensazioni originarie in un simile «or ora»; questo «or ora» è una continuità, e ogni punto di essa è una forma di decorso omogenea ed identica per l'intiero «insieme». L'*intiero «insieme»* di sensazioni originarie obbedisce alla legge per la quale si trasforma in un costante *continuum* di modi di coscienza, di modi dell'esser defluito e per la quale, con pari continuità, un sempre nuovo «insieme» di sensazioni originarie originariamente emerge, per poi trapassare continuamente in un «insieme» di ciò che è defluito. Ciò che è un «insieme» come «insieme» di sensazione originaria ⟨432⟩ resta un «insieme» nel modo dell'esser defluito. Sensazioni originarie sono quelle che hanno il loro continuo *«uno dopo l'altro»* nel senso di un decorso continuo, e sensazioni originarie sono quelle che hanno il loro «insieme», il loro *«in una volta»*. Quelle che sono in una volta sono sensazioni originarie attuali; nell'«uno dopo l'altro» però, una sensazione o un gruppo d'«insieme» è sensazione attuale, le altre sono defluite. Ma cosa significa questo? Non si può rispondere che dicendo «guarda!»: una sensazione, o un gruppo [78] di sensazioni originarie, che ha nella coscienza un'«ora» immanente (un presente-di-suono, nello stesso presente un colore, ecc.) si trasforma continuamente in modi della coscienza d'«or ora», nella quale l'oggetto immanente è consaputo come passato e, *in una volta*, insieme con tutto ciò, emerge una nuova e

sempre nuova sensazione originaria, un sempre nuovo «ora» si instaura, col che viene consaputo un sempre nuovo presente-di-suono presente-di-figura, e così via. In un gruppo di sensazioni originarie, una sensazione originaria si distingue dall'altra per il contenuto, solo che l'«ora» è lo stesso. La coscienza, quanto alla sua forma, come coscienza di sensazione originaria, è identica.

Ma *insieme* con la coscienza di sensazione originaria vi sono serie continue di modi di deflusso di sensazioni originarie «anteriori», di un'anteriore coscienza d'«ora». *Questo* «insieme» è un «insieme» di modi di coscienza continuamente *trasformati* quanto alla forma, mentre l'«insieme» delle sensazioni originarie è un «insieme» soltanto di modi *identici quanto alla forma*. Nella continuità dei modi di decorso possiamo trascegliere un punto, in questo troveremo anche un «insieme» di modi di decorso uguali nella forma o, meglio ancora, un identico modo di decorso. Questi due «insieme» devono essere essenzialmente distinti. L'uno è un momento basilare per la costituzione della simultaneità, l'altro è un momento basilare per la costituzione della successione temporale, sebbene, d'altra parte, non vi sia simultaneità senza successione temporale, né successione temporale senza simultaneità, cosicché simultaneità e successione temporale debbono costituirsi correlativamente e inseparabilmente l'una dall'altra. Terminologicamente, possiamo distinguere tra un pre-«insieme» flussionale e un «insieme» impressionale di flussioni. Non possiamo chiamare rapporto di simultaneità l'uno o l'altro di questi «insieme». Di un tempo della coscienza costituente ultima non si può più parlare. Con le sensazioni originarie, che introducono il processo ritenzionale, si costituisce originariamente la simultaneità, diciamo, di un colore e di un suono, il loro essere in un *«ora* attuale», ma le sensazioni originarie stesse non sono simultanee, e appunto per questo non chiamiamo le fasi del pre-«insieme» flussionale fasi simultanee di coscienza, ⟨433⟩ proprio come non possiamo chiamare successione temporale il rapporto di successione della coscienza.

[79] Che cosa sia questo pre-«insieme», lo sappiamo dalle nostre precedenti analisi: è il *continuum* di fasi che si allacciano ad una sensazione originaria, delle quali, ciascuna è coscienza ritenzionale dell'«ora» anteriore («ricordo originario» di esso). Al proposito, si osservi: quando la sensazione originaria, modificandosi continuamente, retrocede, non abbiamo soltanto, in generale, un vissuto che è una modificazione del precedente, ma possiamo tenervi fisso dentro lo sguardo in modo tale da «vedere», per così dire, nel modificato, il precedente non-modificato. Quando una successione non troppo rapida di suoni defluisce, dopo il deflusso del primo suono noi possiamo non solo «guardare» ad esso come «ancora presente», benché non più sentito, ma anche far attenzione al

fatto che il modo di coscienza che questo suono sta acquisendo è un «ricordo» del modo di coscienza della sensazione originaria, nel quale esso era dato come «ora». Allora però bisogna distinguere nettamente tra la coscienza di passato (sia quella ritenzionale che quella «ri»-presentificante) in cui un oggetto temporale immanente è consaputo come «or ora» da un lato, e ritenzione o «riproduzione» rimemorativa (secondo che si tratti del flusso originario della modificazione di sensazione, oppure della sua ripresentificazione) della precedente sensazione originaria, dall'altro. E così per ogni altra flussione.

Come una qualunque fase della durata di un oggetto immanente è fase dell'«ora», e quindi consaputa nella sensazione originaria, così, nel pre-«insieme», sono collegate a questa sensazione originaria ritenzioni continuamente allacciantisi l'una all'altra caratterizzate, dal canto loro, come modificazioni di quelle sensazioni originarie che appartengono al complesso dei restanti punti temporalmente defluiti della durata costituita. Ciascuna di queste ritenzioni ha un modo determinato, cui corrisponde la distanza temporale dall'«ora» puntuale. Ciascuna è coscienza di passato del corrispondente «ora» puntuale anteriore, che essa offre in un modo dell'«or ora» corrispondente alla sua posizione nella durata defluita.

[80] § 39. La doppia intenzionalità della ritenzione e la costituzione del flusso di coscienza[64]

Il duplice carattere dell'intenzionalità della ritenzione ci dà un'indicazione per risolvere il problema di come sia possibile sapere che il flusso costituente ultimo della coscienza ha un'unità ⟨434⟩. Che, a questo proposito, una difficoltà vi sia, non c'è dubbio: se un flusso chiuso (appartenente a un processo o a un oggetto che dura) è defluito, io posso benissimo rivolgere lo sguardo su di esso, ed esso forma, così pare, un'unità nel ricordo. Dunque, evidentemente, anche il flusso di coscienza si costituisce nella coscienza, come unità. In esso, per esempio, si costituisce l'unità di una durata di suono, ma esso stesso si costituisce a sua volta come unità della coscienza della durata di suono. Non dovremo aggiungere, allora, che questa unità si costituisce in una maniera del tutto analoga, che anch'essa è una serie temporale costituita, che, insomma, bisogna parlare di un «ora», un «prima» e un «dopo» temporali?

Dopo le ultime considerazioni, la risposta che possiamo dare è la se-

64. Cfr. Appendice VIII: *Doppia intenzionalità della corrente di coscienza*, p. [116] sgg.

guente: è nell'uno ed unico flusso della coscienza che si costituisce l'unità temporale immanente del suono e, insieme, l'unità del flusso stesso della coscienza. Per strano (se non, a tutta prima, addirittura controsenso) che possa sembrare è proprio così: il flusso di coscienza costituisce la sua propria unità. E si può darne una spiegazione in base alla sua stessa costituzione essenziale. Lo sguardo può, innanzitutto, orientarsi *attraverso* le fasi, che «coincidono», quali intenzionalità di suono, entro il continuo avanzare del flusso. Lo sguardo può però anche volgersi *sul* flusso, su un tratto del flusso, sul trapasso della coscienza fluente dall'inizio alla fine del suono. Ogni adombramento di coscienza del tipo «ritenzione» ha una doppia intenzionalità: l'una è quella che serve per la costituzione dell'oggetto immanente, del suono, cioè quella che chiamiamo «ricordo primario» del suono (appena sentito), o più chiaramente, appunto, ritenzione del suono. L'altra è quella che è costitutiva dell'unità di questo ricordo primario nel flusso; ossia: la ritenzione, per il fatto stesso di essere coscienza d'«ancora», [81] coscienza che trattiene, insomma ritenzione, è anche ritenzione della ritenzione di suono già defluita: nel suo continuo adombrarsi nel flusso, essa è ritenzione continua delle fasi che sono state, via via, precedenti. Prendiamo una qualunque fase del flusso di coscienza (nella fase appare un presente-di-suono e un tratto della durata di suono nel modo dell'appena-defluito): essa comprenderà una continuità di ritenzioni avente la propria unità nel pre-«insieme»; questa continuità è, a sua volta, ritenzione della continuità istantanea complessiva delle fasi del flusso che hanno continuamente preceduto (nel membro iniziale, essa è nuova sensazione originaria; in quello che continuamente è il primo membro seguente, cioè: nella fase d'adombramento, essa è ritenzione immediata della sensazione originaria antecedente; nella fase istantanea successiva, essa è ritenzione della ritenzione della sensazione originaria antecedente, ecc.). ⟨435⟩ Se ora lasciamo proseguire il flusso, abbiamo in corso il *continuum* del flusso, che la continuità ora descritta va modificando ritenzionalmente; e, qui, ogni nuova continuità di fasi che sono istantaneamente insieme, è ritenzione in rapporto alla continuità complessiva dell'«insieme» nella fase precedente. C'è dunque una intenzionalità longitudinale che attraversa il flusso e che, nel corso del flusso, è in una continua unità di coincidenza con se stessa. Nell'assoluto trapasso, fluendo, la prima sensazione originaria si trasforma in ritenzione di essa, questa ritenzione in ritenzione di questa ritenzione, ecc. Con la prima ritenzione però, c'è «insieme» un nuovo «ora», una nuova sensazione originaria legata a quella in una continua istantaneità, sì che la seconda fase del flusso è sensazione originaria del nuovo «ora» e ritenzione del precedente; la terza fase, una sensazione originaria, nuova a sua volta, con ritenzione della seconda sensazione originaria e ritenzione della ritenzione del-